
Julian
Baggini
Cómo
piensa el
mundo
Una
historia
global de la
filosofía
PAIDÓS

Índice

Portada
Sinopsis
Portadilla
Dedicatoria
Nota sobre los nombres
Introducción
Prólogo. Un panorama histórico desde la era axial hasta la era de la información
Primera parte. Cómo conoce el mundo
1. Percepción intuitiva
2. Lo inefable
3. ¿Teología o filosofía?
4. La lógica
5. Razón secular
6. Pragmatismo
7. Tradición
8. Conclusión
Segunda Parte. Cómo es el mundo
9. Tiempo
10. Karma
11. Vacío
12. Naturalismo
13. Unidad
14. Reduccionismo
15. Conclusión
Tercera Parte. ¿Quiénes somos en el mundo?
16. No-yo
17. El yo relacional
18. El yo atomizado
19. Conclusión
Cuarta Parte. Cómo vive el mundo
20. Armonía
21. Virtud
22. Ejemplos morales
23. Liberación
24. Fugacidad
25. Imparcialidad

26. Conclusión
Quinta parte. Pensamientos finales

27. Cómo piensa el mundo
28. Un sentido del lugar
Para seguir leyendo
Agradecimientos
Notas
Créditos

Concursos, sorteos y promociones
Participa en presentaciones de libros

PlanetadeLibros

Comparte tu opinión en la ficha del libro
y en nuestras redes sociales:









SINOPSIS

En *Cómo piensa el mundo*, Julian Baggini recorre el planeta para ofrecernos un mapa tremendamente extenso del pensamiento humano. Nos muestra cómo distintas ramas de la filosofía florecieron simultáneamente en China, la India y la antigua Grecia, creciendo a partir de mitos e historias locales, y cómo las actitudes culturales contemporáneas, con especial atención a Occidente, Asia Oriental, el mundo musulmán y África, se han desarrollado a partir de las historias filosóficas de sus regiones.

JULIAN BAGGINI

CÓMO PIENSA EL MUNDO

Una historia global de la filosofía

Traducción de Pablo Hermida

PAIDÓS Contextos

Dedicado al Centro Oriente-Occidente
de la Universidad de Hawái y a la comunidad
de estudiosos de su órbita

NOTA SOBRE LOS NOMBRES

En China, Japón y Corea la convención es que el apellido preceda al nombre. Sin embargo, muchas personas de ascendencia de Asia Oriental que viven en Occidente se refieren a sí mismas siguiendo la convención occidental de mencionar primero el nombre y después el apellido. Yo he tratado de respetar la costumbre seguida por cada individuo. Esto implica que en la mayoría de los nombres de Asia Oriental, aunque no en todos, indico primero el apellido. Debería quedar claro por el contexto cuál es cuál. Los nombres chinos se escriben en pinyin o en la romanización Wade-Giles.

INTRODUCCIÓN

Una de las grandes maravillas inexplicadas de la historia humana es que la filosofía escrita comenzó a florecer enteramente por separado en regiones diferentes del planeta más o menos por la misma época. Los primeros Upaniṣad, los textos fundacionales de la filosofía india, de autoría desconocida, datan de los siglos VIII a VI a. C. El primer gran filósofo chino, Confucio, nació en 551 a. C., mientras que en Grecia el primer filósofo presocrático destacado, Tales de Mileto, nació en torno a 624 a. C. La fecha de nacimiento tradicional de Buda le sitúa asimismo en el siglo VI a. C., aunque los estudiosos creen hoy que probablemente no nació hasta alrededor de 480 a. C., por la misma época que Sócrates.

Estas primeras filosofías han ejercido un impacto profundo en el desarrollo de culturas distintivas del mundo entero. Sus valores y principios han configurado las diferentes formas en que la gente adora, vive y piensa en los grandes interrogantes que a todos nos conciernen. La mayoría de las personas no expresan conscientemente las asunciones filosóficas que han absorbido y con frecuencia no son siquiera conscientes de poseerlas, pero las asunciones relativas a la naturaleza del yo, la ética, las fuentes de conocimiento y los objetivos de la vida se hallan profundamente enraizadas en nuestras culturas y enmarcan nuestro pensamiento sin que nos percatemos de ellas. Las pruebas de su influencia están insertas incluso en la estructura de los grandes monumentos mundiales, que pueden leerse como libros vivientes, expresiones de las filosofías de quienes los construyen. La Ciudad Prohibida de Pekín está construida sobre principios confucianos, la Alhambra de Granada está impregnada de pensamiento

islámico, en tanto que incluso los cafés de la *rive gauche* parisina atestiguan la visión existencialista de la filosofía como una búsqueda cotidiana personal.

El proceso de absorción cultural de las cosmovisiones filosóficas se denomina a veces *sedimentación*. «Si fuera posible revelar y desplegar todas las presuposiciones de lo que llamo mi razón o mis ideas en cada momento —escribe el filósofo francés del siglo XX Merleau-Ponty—, descubriríamos siempre experiencias no explicitadas, contribuciones a gran escala del pasado y del presente, toda una "historia sedimentaria" que no solamente es relevante para la *génesis* de mi pensamiento, sino que determina asimismo su *significación*.»[1] Al igual que el lecho de un río acumula sedimentos integrados por todo lo que arrastra, los valores y las creencias «se sedimentan» en las culturas. A su vez, dichos valores y creencias empiezan a sedimentarse en la mente de quienes habitan esas culturas desde su nacimiento, de suerte que confundimos la acumulación con un lecho del río inmutable. A través de estos canales de la mente fluyen nuestros pensamientos y experiencias, sin que advirtamos cómo están siendo dirigidos. Un valor de la filosofía comparada estriba en que, al exponer las diferentes asunciones ajenas —el sedimento filosófico de los demás, si se quiere—, salen a la palestra nuestras propias asunciones.

No obstante, pese a las variadas y ricas tradiciones filosóficas del mundo entero, la filosofía occidental que llevo estudiando más de treinta años, plenamente basada en los textos occidentales canónicos, se presenta como la filosofía universal, la indagación suprema del entendimiento humano. La «filosofía comparada» —el estudio de dos o más tradiciones filosóficas— se deja casi enteramente en manos de quienes se dedican a la antropología o a los estudios culturales. Esta abdicación del interés asume que la filosofía comparada puede ayudarnos a comprender las culturas intelectuales de la India, China o el mundo musulmán, pero no la condición humana.

De hecho, la filosofía occidental es tan provinciana que está balcanizada. Cuando vivía en Mánchester, participé en

seminarios de filosofía de alto nivel de sus dos universidades, que ocupaban sendos edificios en los lados opuestos de la misma calle, que distaban menos de un kilómetro. Como un departamento se centraba en la filosofía europea continental y el otro en la filosofía anglófona, yo era prácticamente el único que cruzaba la calle que los separaba, pese a que ambos reclamaban una ascendencia común a través de Descartes y Spinoza hasta los antiguos griegos.

Esto ha llegado a provocarme cierta desazón. Hasta hace algunos años, yo no sabía prácticamente nada de todo aquello que no fuese filosofía *occidental*, una tradición que se prolonga desde los antiguos griegos hasta las grandes universidades de Europa y América. Sin embargo, si se lee mi certificado de doctorado o los nombres de los departamentos universitarios en los que he estudiado, figura una sola palabra sin calificativos: *filosofía*.

Reciente y tardíamente he estado explorando las grandes filosofías clásicas del resto del mundo, atravesando los continentes para conocerlas de primera mano. Ha sido el viaje intelectual más gratificante de mi vida. He descubierto que comprender mejor la tradición filosófica de una cultura implica comprender mejor dicha cultura. Por tomar prestada una analogía del filósofo zimbabuense Joram Tarusarira, comprender el marco filosófico de un pueblo es como comprender el *software* con el que funciona su mente: «Si no conoces su *software*, siempre existirá esta laguna a la hora de entenderte en la conversación». Estas lagunas explican, por ejemplo, por qué han fracasado tantos proyectos de ayuda al desarrollo en África. «Si quieres que esa ayuda sea efectiva, tienes que interactuar con la gente; si quieres sostenibilidad, tienes que interactuar con la gente. Pero muchas veces hemos tenido proyectos inútiles, básicamente porque las personas que los traen no entienden en absoluto la filosofía y la religión de la gente.»

La analogía del *software* es ingeniosa, pero la relación entre los textos filosóficos clásicos y la *filosofía popular* no

es nada simple. Las ideas desarrolladas y analizadas en profundidad por los estudiosos tienen sus homólogas en la cultura general, pero en formas más simples, vagas y genéricas. La mayoría de los estadounidenses y de los europeos, por ejemplo, afirman el valor de la libertad individual sin ningún conocimiento profundo de cómo han justificado y explicado este concepto sus filósofos. Millones de indios viven sus vidas conforme a los principios del karma, sin ningún conocimiento en profundidad de la rica y compleja literatura que expresa lo que este implica con exactitud. Los chinos ordinarios proclaman la importancia de la armonía con poco más que un conocimiento somero de los textos confucianos y taoístas que la analizan y describen. No obstante, existe una relación entre la alta erudición y la vida cotidiana, y por este motivo la armonía, la libertad y el karma desempeñan papeles muy diferentes en distintas partes del mundo.

Incluso si adoptamos la visión más escéptica posible, en virtud de la cual las versiones populares de estas ideas filosóficas se diluyen y se corrompen hasta tornarse irreconocibles, sigue siendo importante entender cómo estos conceptos crean el espacio retórico en el que las culturas piensan, explican y justifican. Cuando un político estadounidense canta las alabanzas de la libertad, es porque la cultura demanda la defensa del valor de la libertad, al igual que en China es la armonía la que ha de ser defendida. Lo más sobresaliente en las filosofías del mundo tiende a sobresalir asimismo en sus culturas anfitrionas y, al menos en ese sentido, la comprensión de la filosofía es una ventana a la cultura.

Las filosofías no solo son importantes para entender a los pueblos, sino también sus historias respectivas. Esta concepción ha perdido vigencia en la historiografía occidental, que ha destacado las acciones de individuos importantes, o bien las fuerzas económicas y sociales. No obstante, hasta mediados del siglo XIX se daba por sentado que las filosofías y las creencias religiosas eran las causas primordiales de los principales disturbios sociales y

políticos de la época. Las ideas no solo eran importantes, sino que podían resultar mortíferas. «Hubo un hombre llamado Rousseau que escribió un libro que no contenía nada más que ideas —decía el filósofo y ensayista escocés del siglo XIX Thomas Carlyle a alguien que dudaba de esto—. La segunda edición se encuadernó con la piel de quienes se habían reído de la primera.»[2]

El historiador Jonathan Israel sostiene que necesitamos recuperar nuestro sentido de la importancia de las ideas en la historia: «Sin la referencia a la Ilustración radical —arguye—, nada relativo a la Revolución francesa tiene el más mínimo sentido ni puede siquiera empezar a explicarse provisionalmente».[3] Lo que Israel afirma acerca de la «revolución mental»[4] de la Ilustración es aplicable en general a la historia y a las transformaciones históricas. «Aunque una filosofía es en sí misma un fenómeno cultural, no solo puede comprender, sino también transformar una cultura», dice el filósofo Tom Kasulis.[5]

Kasulis no solo nos recuerda que las ideas son importantes, sino también que no cesan de evolucionar. Siempre se están creando nuevas formas de pensar para dar sentido a nuestras aspiraciones cambiantes y para dar voz a nuestro descontento. Cuando nos fijamos en las «tradiciones», es fácil pasar por alto o restar importancia a estos cambios. Siempre existe la tentación de buscar las continuidades a lo largo del tiempo, que hacen que las cosas parezcan encajar. En consecuencia, observa el escritor chino disidente Xu Zhiyuan, la gente «ignora las complejidades intrínsecas y, habiendo hecho sus comparaciones nítidas entre presente y pasado, o habiendo encontrado una etiqueta descriptiva satisfactoria, se recuesta con aire de suficiencia a disfrutar de su comprensión de las cosas».[6] Habida cuenta de que uno de los clásicos chinos más antiguos es el *I Ching* o *Libro de los cambios*, sería ridículo negar la importancia del cambio en la tradición que este inició. Hemos de estar atentos a las discontinuidades en el seno de las culturas, así como a los aspectos comunes a veces sorprendentes entre sociedades

diversas y distantes en el tiempo y el espacio. Por ejemplo, Kasulis piensa que, durante la Alta Edad Media europea, el modo de pensamiento dominante bien pudo haber sido más cercano al del Oriente moderno.[7]

Una comprensión apropiada de las tradiciones filosóficas no borra todos los desarrollos y diferencias a lo largo del tiempo, pero sí que aprecia cómo los desarrollos y las discrepancias no surgen nunca en el vacío. Las ideas y las filosofías poseen historias que están constantemente en proceso de construcción. Tenemos pocas oportunidades de proponer nuevas ideas adecuadas para los nuevos tiempos, salvo que comprendamos las ideas y los tiempos a los que corresponden. Por ejemplo, la democracia occidental no puede exportarse o imponerse sin más a países con historias y culturas muy diferentes. Para que la democracia pueda viajar, debe adaptarse. Por consiguiente, la filosofía comparada no debería considerarse el estudio de las filosofías grabadas en piedra como piezas de museo, sino de sistemas dinámicos. Entendidas adecuadamente, nos permiten hacernos una idea no solo del presente y del pasado, sino también de futuros potenciales.

Dado que la relación entre las filosofías y las culturas en las que surgen es compleja, resulta difícil extraer conclusiones sobre causas y efectos. ¿Configuró Confucio la mentalidad china o fue esta la que configuró a Confucio? La respuesta, como sucede con todas estas cuestiones, es que un poco de ambas cosas, y que es imposible determinar su peso respectivo. «Una cultura refleja o asume una filosofía o un conjunto de filosofías asociadas, incluso al tiempo que condiciona el marco dentro del cual cobra forma la filosofía en cuestión», dice Kasulis.[8] Para nuestros propósitos, basta con reconocer aquí la existencia de una relación íntima, y todos los estudiosos con los que he hablado convienen en que la comprensión de las tradiciones filosóficas de una cultura nos ayuda a comprender dicha cultura más en general.

Mi viaje filosófico también me ha convencido de que no podemos entendernos a nosotros mismos si no

entendemos a los demás. En el arte y en la literatura, esto es poco más que un truismo. Las novelas, las obras teatrales y las películas nos permiten penetrar imaginativamente en las vidas, los pensamientos y los sentimientos de los demás, lo cual ensancha y enriquece nuestro corazón y nuestra mente. Las tradiciones filosóficas hacen otro tanto. A medida que el mundo se encoge, esta clase de autocomprensión deviene esencial. Si aspiramos al encuentro de las culturas más que a su confrontación, no solo hemos de entender en qué se diferencian los otros de nosotros, sino también en qué nos diferenciamos nosotros de ellos.

No podemos aspirar a entender las filosofías del mundo en unos cuantos años, y menos aún leyendo un solo libro. Mi intención más modesta ha sido averiguar *lo que necesitamos entender para empezar a entender*. Buscar este punto de acceso filosófico es como buscar las puertas secretas en un parque temático etnográfico que nos permiten entrar en lo realmente valioso. Los japoneses podrían designar esto como *nyūmon*. Físicamente, una *nyūmon* es una entrada, como la Puerta Roja de la Universidad de Tokio. La *nyūmon* desempeña una doble función: define los límites de un espacio al tiempo que invita a entrar a los visitantes.[9] La palabra ha sido empleada por muchos escritores japoneses para lo que en inglés se denomina *introductions*, que en castellano puede equivaler a su vez tanto a *presentaciones* como a *introducciones*. En un sentido más literal, ese término describe bien, asimismo, la función de este libro. Cuando te presentan a una persona, no te cuentan todo sobre ella, sino que te dan la oportunidad de empezar a conocerla. Este libro introductorio es, pues, un preludio para un examen más detallado, un primer paso de un proyecto más largo, abierto y sin un plazo definido.

Llegar a conocer a otros requiere evitar el doble peligro de sobrestimar tanto lo que tenemos en común como lo que nos divide. Nuestra humanidad compartida y los problemas perennes de la vida significan que siempre podemos

aprender de, e identificarnos con, los pensamientos y las prácticas de los demás, por muy extraños que puedan parecernos de entrada. Al mismo tiempo, las diferencias en nuestras formas de pensar pueden ser tanto profundas como sutiles. Si asumimos con demasiada facilidad que podemos ver las cosas desde los puntos de vista de los demás, acabamos viéndolas desde una mera variación de nuestra propia perspectiva. Nos dicen con frecuencia que deberíamos ponernos en el lugar de los demás, pero ponernos en su lugar no es lo mismo que penetrar en su mente. Tenemos que ir más allá de imaginar cómo veríamos las cosas desde un punto de vista poco familiar, e intentar realmente comprender cómo las ven otras personas para quienes ese paisaje es su hogar.

Este libro es una historia selectiva de la filosofía mundial, que excava los cimientos a menudo ocultos de las formas de pensar del mundo actual. La metáfora arqueológica incluye asimismo otra dimensión. Los aspectos prácticos más visibles de las filosofías del mundo figuran en último lugar en estas páginas porque, para comprenderlos, necesitamos entender los cimientos sobre los que están edificados. Los más fundamentales de ellos conciernen a cómo se conoce el mundo: qué justifica la creencia y los presuntos conocimientos. Este es el tema de la primera parte. La segunda parte analiza lo que el mundo cree en lo que atañe a la metafísica y la cosmología: cómo funciona y está construido el mundo. La tercera parte considera cómo las diferentes filosofías conciben la naturaleza humana, cómo nos vemos a nosotros mismos. Solo después de examinar cómo las filosofías entienden la base del conocimiento, la estructura del mundo y la naturaleza del yo, estamos en condiciones de comprender cómo piensan que deberíamos vivir, lo que constituye el tema de la cuarta parte.

No presumo de dominar todas las formas de pensar que voy a presentarte. En muchos sentidos, en este proyecto me ayuda el hecho de *no* ser un experto en todas las tradiciones que he explorado. «Una persona enterada es como un pez

en una pecera —dice Xu Zhiyuan—, incapaz de ver la forma exacta de su entorno aun cuando dicho entorno sea perfectamente claro para todo los demás».[10] Desde una cierta distancia, las líneas generales son más nítidas que para quienes trabajan en primer plano, pues al estudiar las características singulares de cada árbol, estos olvidan con frecuencia que todos los árboles pertenecen a la misma especie, la que confiere al bosque entero su carácter distintivo.

Me he planteado mi tarea como una suerte de periodismo filosófico. La labor del periodista consiste en saber lo suficiente sobre un tema para ser capaz de localizar a quienes saben más al respecto, hacerles las preguntas adecuadas y explicar sus respuestas. Esto es precisamente lo que yo he hecho, leyendo textos canónicos junto con las palabras de los expertos, a docenas de los cuales he entrevistado para averiguar lo que resulta más útil saber para empezar a entender de veras las filosofías del mundo, en lugar de limitarnos a memorizar una lista de sus doctrinas principales. Muchos de sus nombres aparecen en este libro, junto con los de otros expertos cuyas obras he leído. Todas las personas que cito son expertos recientes o contemporáneos en el tema que se está examinando, salvo que se indique otra cosa. Todos los comentarios cuya referencia no se indica en las notas proceden de las conversaciones que he mantenido con ellos. El libro está sembrado asimismo de citas de los textos clásicos de cada tradición, que a menudo exponen sus ideas con una elegancia insuperable con voces inconfundibles, brindándonos la oportunidad de un encuentro directo con estas ricas literaturas.

En el siglo XVII, René Descartes escribió en su *Discurso del método*: «En mis viajes, aprendí que aquellos que tienen ideas muy diferentes de las nuestras no son por ello bárbaros ni salvajes, sino que varios de ellos usan la razón tanto como nosotros o incluso más». Confío en que en la actualidad nadie se sentiría tan asombrado. Sin embargo, hoy mantiene su vigencia la conclusión cartesiana de que,

allá donde vivamos, «es evidente que nos persuaden más las costumbres y el ejemplo que cualquier conocimiento cierto». El viaje por las filosofías del mundo nos brinda la oportunidad de cuestionar las creencias y las formas de pensar que damos por sentadas. Al lograr un conocimiento mayor de cómo piensan los demás, puede que lleguemos a estar menos seguros de los conocimientos que creemos poseer, lo cual supone siempre el primer paso hacia una comprensión mayor.

PRÓLOGO

Un panorama histórico desde la era axial hasta la era de la información

El filósofo alemán Karl Jaspers describe el nacimiento de la filosofía entre los siglos VIII y III a. C. como la *era axial*. Fue un periodo de transición gradual desde la comprensión del mundo en los términos del mito a la comprensión más racional del mundo que tenemos en la actualidad.[1] Más que suplantar las creencias populares y los mitos tradicionales, la comprensión racional del mundo se fraguó a partir de sus valores y principios. Las cosmovisiones, aunque configuradas por las demandas de la fría razón, no siempre estuvieron gobernadas por esta.

Aunque las filosofías clásicas de la India, China y Grecia difieren considerablemente, existen aspectos comunes sumamente significativos. Todas ellas partían de la asunción básica de que todo es uno. Lo que quiera que explique la vida humana, ha de explicar también el universo, la naturaleza y cualquier cosa más allá de ellos. Como diría Guillermo de Ockham mucho más adelante, en el siglo XIV, en su célebre principio de la «navaja», nunca es racional postular la existencia de más cosas de las necesarias. Partimos de la explicación más simple, que todo está gobernado por los mismos principios, y complicamos las cosas únicamente si la explicación más simple no funciona. Por consiguiente, los primeros filósofos estaban siguiendo implícitamente un principio racional que nadie había formulado todavía.

Además, el proyecto de comprender el universo solo tiene sentido si el universo es comprensible. Si pensáramos

que existe un grupo variopinto de mecanismos y principios que gobiernan las diferentes partes de la realidad, sin conexiones entre ellos, el universo sería un lugar menos comprensible. La asunción de algún tipo de unidad es un prerrequisito para cualquier tentativa seria de comprensión sistemática.

La unidad del conocimiento humano era más evidente en la era axial de lo que lo es en la actualidad. Para los griegos, todo lo que consideramos humanidades o ciencias formaba parte del estudio filosófico. No existían divisiones fundamentales del conocimiento en China ni en la India. A medida que progresaba la investigación humana, las diferentes ramas se iban alejando del tronco, pero continúan formando parte esencialmente del mismo árbol.

Otro elemento común era la asunción de que una explicación satisfactoria del mundo ha de apelar a la razón. Las historias y los mitos atractivos no son suficientes: necesitamos dotar de un fundamento intelectual la visión que adoptemos. La razón, entendida como racionalidad, consiste en esencia en dar *razones*, susceptibles de ser escudriñadas, juzgadas, evaluadas, aceptadas o rechazadas.2 Los humanos siempre han tenido formas de entender el mundo, pero solo desde los albores de la filosofía han intentado seriamente ofrecer y defender razones que las respalden.

Lo que vemos en los inicios de la filosofía es un intento de pasar de las historias transmitidas y aceptadas en virtud de la autoridad a explicaciones más sistemáticas, capaces de resistir el escrutinio de la razón. En general, esto condujo a una evolución de esos viejos mitos, en lugar de a la creación de paradigmas completamente novedosos. En la India, los estudiosos suelen dividir el desarrollo de la filosofía en cuatro periodos. El periodo védico precedió a la era axial, aproximadamente entre 2500 y 600 a. C., y Sarvepalli Radhakrishnan y Charles Moore lo describen como «una era de tanteos, en la que la religión, la filosofía, la superstición y el pensamiento se hallaban inextricablemente interrelacionados y, no obstante, en

perpetuo conflicto».[3] Fue durante este periodo cuando se escribieron cuatro Vedas fundamentales, que las escuelas ortodoxas consideran escrituras reveladas o *śruti*: Ṛg, Yajur, Sāma y Atharva.

A continuación vino el periodo épico (c. 500/600 a. C.-200 a. C.), cuando se escribió el *Mahābhārata*, del que forma parte el *Bhagavad Gītā*. Junto con los Upaniṣad y los *Brahma Sūtras*, el *Bhagavad Gītā* forma el «triple canon» *(prasthāna-traya)* de la filosofía ortodoxa india. Aunque no se trata todavía de obras de filosofía sistemática, las doctrinas desarrolladas en estos periodos tempranos «han determinado desde entonces el tono, si no el patrón preciso, del desarrollo filosófico indio».[4] En ellas es clave la idea de que la realidad suprema es el Brahman, un alma infinita, inmutable y universal. El yo individual, *ātman*, solo tiene la ilusión de independencia. Nuestra finalidad última es disolver el ego y retornar al Brahman. Fue solo durante este periodo cuando pensadores tales como Gautama, Pạnini y el budista Nāgārjuna desarrollaron una rica lógica.

Las escuelas de filosofía india que mantienen la validez de los Vedas se conocen como ortodoxas o *āstika*. Aquellas que no la mantienen se conocen como heterodoxas o *nāstika*. Aunque aproximadamente desde principios del siglo XX esta viene siendo la clasificación habitual de las escuelas, no está claro a cuándo se remonta ni cuán nítida es esta división de las filosofías. Con esta advertencia en mente, las escuelas ortodoxas son Nyāyá, Vaiśeṣika, Sāṃkhya, Yoga, Mimāṃsā y Vedānta; y las escuelas heterodoxas son budismo, jainismo, Cārvāka, Ājīvika y Ajñana.

En China, a falta de una sólida cultura religiosa con la presencia de dioses y cielos de otros mundos, las nuevas filosofías eran más naturalistas que las de la India. Confucio (551-479 a. C.) basaba sus enseñanzas en las normas culturales del orden, el respeto a los ancianos y la tradición. La otra tradición importante, el taoísmo, valoraba la armonía con la naturaleza por encima de todo, y su texto fundacional, el *Tao Te Ching*, data de los siglos IV y III a. C.

En contraste, Grecia tuvo que adaptar sus dioses. Ahora bien, dado que estos se representaban con frecuencia en los mitos como superhéroes que interactuaban con los mortales en los mismos espacios físicos, no existía ningún problema fundamental a la hora de explicar el universo en términos de principios aplicables igualmente a los dioses y a los humanos.

Estas tres tradiciones filosóficas (india, china y griega) se basaban en diferentes fuentes de conocimiento. Solo en Grecia, con la creación de la lógica, se desarrolló en un grado considerable la razón sistemática. En la India se puso el énfasis en el conocimiento alcanzado por los videntes en estados de conciencia superior, así como en las revelaciones de los textos sagrados, los Vedas. En China, la historia y la experiencia cotidiana proporcionaban los puntos de referencia para la verdad. El Buda recorría un camino medio, aduciendo que la única evidencia a nuestro alcance es la de la experiencia, que torna infructuosa la especulación acerca de la naturaleza de la realidad «última». No obstante, compartía la asunción ortodoxa india de que la experiencia ordinaria era ilusoria y se requiere esfuerzo para ver más allá de ella. En Grecia, el poder de la razón ocupó el centro del escenario, con la máxima socrática de que deberíamos seguir el argumento dondequiera que nos lleve, dejando que «decidan nuestro destino los vientos de la discusión».[5] Cada tradición clásica emergente tenía sus ideas propias acerca de los métodos adecuados para filosofar.

En la era axial se redactaron muchos textos fundacionales que se ubican en el centro de las tradiciones contemporáneas. Los filósofos indios siguen estudiando los Vedas, los filósofos chinos las obras de Confucio y Mencio, los filósofos occidentales las obras de Platón y Aristóteles. Joel Kupperman observa que «existen países, especialmente la India y China, en los que un número reducido de textos filosóficos son fundacionales, no meramente para la filosofía posterior, sino para la cultura en su totalidad».[6] Mientras que los antiguos griegos son meros nombres para

la mayoría de los occidentales, los Vedas indios y los clásicos chinos resultan familiares a la mayor parte de la población de estos países.

Si la primera fase de la filosofía puede verse como un distanciamiento intercontinental del mito hacia una comprensión más racional del universo, la dirección del viaje a partir de entonces difiere según la región. En Occidente, la filosofía dio un paso atrás. El principal desafío de la filosofía medieval fue negociar entre las reivindicaciones de la fe cristiana y las demandas de la racionalidad. La filosofía ya no respondía a la mitología popular, sino a las doctrinas establecidas por las autoridades eclesiásticas en una teología sistemática. De acuerdo con esto, el filósofo más significativo e influyente de este periodo fue el sacerdote del siglo XIII santo Tomás de Aquino. Al igual que el periodo antiguo, la filosofía no representaba alternativas radicales a la cultura religiosa dominante, sino que más bien seguía los dictados de sus doctrinas. La teología natural brindaba una justificación racional para la fe, en tanto que la aceptación del dualismo, con su distinción estricta entre mente y cuerpo, encajaba con el énfasis cristiano en la superioridad del más allá espiritual sobre la vida física aquí y ahora.

Existen complicaciones en este relato, al igual que existen en los de Oriente Medio y África del norte, donde la religión más que la filosofía secular llegó a adquirir la máxima autoridad. En la llamada edad dorada de la filosofía islámica, que abarca desde el siglo VIII hasta el XIII de nuestra era, los *falasīfa* tradujeron y comentaron a los clásicos griegos de la Antigüedad, y en particular las obras de Aristóteles (esto resultó crucial para la transmisión de la filosofía de Aristóteles a Occidente, donde este se volvió tan relevante que llegó a conocerse simplemente como «el filósofo»). Durante este periodo, hubo debates intensos y eruditos entre *falasīfa* tales como Avicena (Ibn Sīnā) y Averroes (Ibn Rushd) y pensadores *kalām* de inclinación más teológica como Algazel, una lucha ganada finalmente por estos últimos, que pondrían fin a la perspectiva de la

independencia de la filosofía islámica con respecto a la teología.

En la India, el panorama es más complejo todavía. La atención filosófica se dirigió hacia la interpretación de los antiguos *sūtras*. *Sūtrā* significa «cuerda» o «hilo» en sánscrito, en referencia a un género de escritura en el que se recopilaban breves enseñanzas aforísticas, especialmente de los Vedas. Durante el periodo *sūtra* de los primeros siglos de nuestra era y el periodo escolástico subsiguiente, se escribieron numerosos comentarios sobre los antiguos *sūtras*, y sus doctrinas se sometieron al análisis y la justificación racional. Como dice Radhakrishnan: «Se llevaron a cabo vigorosos intentos de justificar mediante la razón aquello que acepta implícitamente la fe».[7]

También se abrió una brecha importante en la escuela Vedānta. Śaṅkara fundó la escuela Vedānta Advaita, que defendía un «no dualismo» en el que los propios yoes eran ilusorios y todo formaba parte en esencia del uno supremo, el Brahman. Los pensadores como Rāmānuja y Madhva, sin embargo, rechazaban esta idea y afirmaban un dualismo en el que los yoes son reales y el Brahman es una deidad independiente: Vishnu. Aunque el Vedānta Advaita ha sido la escuela filosófica dominante desde entonces, el concepto vedānta teísta ha ejercido posiblemente un impacto mayor en la sociedad en general.

En el Extremo Oriente, el movimiento fue más constante. A falta de crecimiento de la autoridad religiosa, se produjo una evolución intelectual gradual, otro ejemplo de la extraordinaria continuidad en el pensamiento y en la historia chinos. El confucianismo fue reactivado y revisado por los neoconfucianos, desde la era de la dinastía Song del Norte (960-1127 d. C.) hasta la dinastía Qing (1644-1911), y absorbió influencias del taoísmo y el budismo.

El desarrollo de la filosofía en el periodo medio ilustra cómo la filosofía está marcada en parte por los desarrollos en la cultura en general. El aspecto negativo más evidente de esto es que las voces de las mujeres están casi plenamente ausentes de las tradiciones clásicas mundiales.

Esto solo está empezando a cambiar en la actualidad. Tan recientemente como en 2008-2009, las mujeres ocupaban menos de uno de cada cinco de los puestos académicos superiores en los departamentos de filosofía británicos. Las estadísticas en Estados Unidos y en Australia son similares.[8]

Conforme nos adentramos en la era moderna, el poder geopolítico creciente del mundo occidental implica que su filosofía ha influido mucho más allá de sus fronteras. El desarrollo de la ciencia y el énfasis occidental en la autonomía que surgió en la Ilustración del siglo XVIII llevó el naturalismo naciente de la filosofía temprana hacia su conclusión lógica, eliminando de la corriente filosófica dominante los últimos vestigios del pensamiento religioso y mitológico. Muchos desarrollos de la filosofía mundial son una respuesta al pensamiento occidental, no correspondida en la misma medida. Sumamente influyentes han sido las filosofías que sugerían la acción concreta, consideradas por muchos como un desafío a las filosofías tradicionales, progresivamente utilizadas para mantener el *statu quo*. En la India, tanto el movimiento de Vedānta Práctica como Mahātmā Gandhi fueron provocados por Karl Marx y el utilitarista John Stuart Mill, con vistas a equilibrar el énfasis tradicional en la espiritualidad con la preocupación por la justicia social. En China, el marxismo y el darwinismo europeos, junto con el pragmatismo estadounidense, influyeron tanto en el reformista monárquico K'ang como en el primer líder comunista de China, Mao Tsetung. Al mismo tiempo ha habido reacciones en contra del pensamiento occidental, en particular en la renuncia al individualismo por parte de la escuela de Kioto japonesa.

El poder de Occidente para establecer la agenda global se refleja en el hecho de que la palabra *filosofía* y sus múltiples traducciones solo llegaron a emplearse para describir todas estas tradiciones divergentes en fechas relativamente recientes. Los japoneses, por ejemplo, no dispusieron de un término para *filosofía* hasta el siglo XIX, cuando empezaron a discutirse las ideas filosóficas

occidentales tras la restauración Meiji, que levantó una prohibición de doscientos cincuenta años a la entrada de extranjeros y a la salida de japoneses del país. Se acuñó la palabra *tetsugaku*, compuesta por el término equivalente a *sagacidad* y el sufijo *-ología*.[9] Tampoco China dispuso de una palabra para *filosofía* (*zhexue*, literalmente «doctrina de la sabiduría») hasta la misma época aproximadamente.

Esto plantea el difícil interrogante de qué consideramos *filosofía* en primer lugar. Si partimos de una definición demasiado estrecha, acabaremos excluyendo una buena parte o incluso la mayor parte del pensamiento de otras tradiciones, y la *filosofía* no será nada más que la versión que de ella tenga nuestra propia cultura. De ahí la afirmación de Richard Rorty de que «las definiciones escolásticas de *filosofía* de los propios filósofos son meramente recursos polémicos, ideados para excluir del campo del honor a aquellos cuyo linaje resulta poco familiar».[10] Ahora bien, si la definición es demasiado laxa, no habrá nada que no tenga cabida.

En lugar de limitar el alcance de la filosofía, me parece preferible aceptar que se trata de una categoría laxa, lo que Wittgenstein denominaba con el concepto *parecido de familia*. No podemos establecer reglas para determinar qué es y qué no es filosofía, pero podemos ver que esta posee un conjunto de características compartidas, y que una tradición intelectual debería considerarse filosofía si comparte un suficiente número de ellas. Las personas están haciendo filosofía, mejor o peor, cuandoquiera que acometen una investigación sistemática de la naturaleza del mundo, la identidad, el lenguaje, la lógica, el valor, el bien humano, las fuentes y las justificaciones del conocimiento, la naturaleza y los límites de la razón humana. Cuando estos asuntos son abordados puramente por el mito o el dogma, se trata de religión y folclore, no de filosofía. Cuando se han acordado métodos para responder empíricamente a las preguntas, la investigación deviene científica, no filosófica. Las fronteras entre estos dos polos y la filosofía que yace entre ambos no son nítidas, pero sí lo

suficientemente claras para que identifiquemos la mayor parte de su territorio y para que veamos que lo que denominamos grandes tradiciones filosóficas mundiales ocupan partes de él. Pero ninguna lo posee y ninguna tiene derecho a negar a las demás su participación por haber llegado a sus propias conclusiones sobre lo que debería ser la filosofía en términos ideales. La naturaleza misma de la filosofía es un problema filosófico, por lo que se impone también un debate al respecto.

Esto es especialmente evidente cuando consideramos cómo, además de las grandes tradiciones clásicas, existen culturas en las que algo manifiestamente filosófico se ha transmitido oralmente, sin que quepa atribuir su creación a ningún pensador histórico. Me referiré colectivamente a estas como «filosofías orales». Existe un intenso debate académico sobre si estos corpus de pensamiento comprenden *filosofías* o si resulta más adecuado describirlos como mitologías o meras *creencias populares*. Sea cual fuere la respuesta definitiva a esta pregunta (abordaré este asunto más adelante), estas tradiciones contienen demasiadas cosas claramente relacionadas con la filosofía como para pasar por alto el parecido de familia. Y lo que es más importante, son fuentes de modos de ver y comprender capaces de cuestionar y enriquecer las grandes tradiciones escritas.

Pese al auge de Occidente y su poderosa influencia, y por muy estrechamente conectadas que estén las filosofías y las culturas del mundo en nuestra comunidad global, persisten tradiciones filosóficas mundiales claramente identificables con sus propias características distintivas. Las ideas en el seno de estas tradiciones no están aisladas. Forman parte de totalidades más amplias, de redes de creencias que se sostienen y se respaldan mutuamente, aunque a veces choquen entre sí. Es esta forma global la que confiere a cada sistema su carácter general.

No obstante, debemos tener cuidado para no deslizarnos desde la indiscutible verdad de la existencia de estos caracteres distintivos hasta el error de «esencializar», es decir, de pensar que cada cultura posee una esencia

única y homogénea que todos sus miembros comparten uniformemente. Esto exagera tanto las semejanzas en el seno de las sociedades como las diferencias entre ellas. Por ejemplo, «al margen de lo que compartamos los africanos, no tenemos una cultura tradicional común, idiomas comunes ni un vocabulario religioso o conceptual común —dice Kwame Anthony Appiah, que, como ghanés-americano nacido en Gran Bretaña, algo sabe de las complejidades de la identidad cultural—. Muchas sociedades africanas tienen tanto en común con sociedades tradicionales no africanas como entre ellas».[11]

Sin embargo, no deberíamos tener tanto miedo de las afirmaciones de alcance excesivo que evitemos hacer cualquier generalización. Mogobe B. Ramose, por ejemplo, probablemente estaría de acuerdo con Appiah, pero también sostiene que «cabe aducir un argumento filosófico persuasivo en virtud del cual existe una "atmósfera de familia", es decir, una suerte de afinidad y parentesco filosófico entre los pueblos indígenas de África», aunque con variantes.[12] Las generalizaciones son perfectamente legítimas y adecuadas, siempre y cuando no se confundan con enunciados universales. «Los hombres son normalmente más altos que las mujeres» es una generalización verdadera. «Todos los hombres son más altos que todas las mujeres» es un enunciado universal falso. Decir, con exactitud, que las diferentes tradiciones filosóficas comparten ciertas características generales no equivale a decir que todo pensador o toda escuela de cierta tradición comparta determinada característica. Las generalizaciones tienen muchas excepciones, al igual que un país montañoso puede tener sus llanuras o una persona seria puede ser capaz de reírse a carcajadas. He tratado de recordar sutilmente esta circunstancia a lo largo del libro mediante el empleo de adverbios tales como «con frecuencia» y «habitualmente», pero resultaría tedioso hacer demasiado hincapié en este asunto, por lo que le corresponde al lector tener presente esta importante advertencia.[13]

Un buen motivo para no esencializar es que

prácticamente no existe ninguna forma de pensar que sea exclusiva de una cultura. Cualquiera que sea tu entorno cultural, cuando examinemos nociones tales como autonomía, armonía o percepción intuitiva, entenderás algo de lo que significan y de las razones de su importancia. Puede haber diferencias de matiz que te desorienten, pero estas pueden corregirse con facilidad. Las principales diferencias que advertirás afectarán más bien al distinto peso de cada idea en las diferentes culturas, «qué aspecto de nuestra condición humana tiende a ser enfatizado, potenciado y preservado como central por una determinada tradición cultural —como dice Kasulis—. Lo que ocupa el primer plano en una cultura puede estar en segundo plano en otra».[14]

Una tradición filosófica tiene mucho en común con un idioma. Solo podemos comunicarnos en un idioma específico: no existe ningún lenguaje humano universal. Pero eso no significa que debamos asumir complacientemente que existe un solo idioma, el nuestro, capaz de expresar la verdad. Sin renunciar jamás a nuestras lenguas maternas, podemos expandir nuestra comprensión aprendiendo otras. Al igual que puede haber personas bilingües o multilingües, podemos llegar a tener una doble o múltiple orientación cultural, haciendo uso de más de una tradición filosófica.[15] Las investigaciones en psicología social sugieren que la mente multicultural confiere muchas ventajas y que las personas biculturales son más creativas.[16]

Hoy en día, existen signos de que está creciendo el interés por mejorar nuestra alfabetización cultural. La emergencia de China como superpotencia mundial ha conllevado la proliferación de libros que tratan de explicar la cultura y los valores chinos. El interés académico occidental hacia otras filosofías está creciendo, si bien parte de un nivel muy bajo. Se reconoce los elementos comunes, tales como los existentes entre las concepciones budista y anglófona del yo. En las universidades de Asia Oriental existe interés tanto en las filosofías autóctonas como en las

occidentales. Diríase que hoy existe menos antagonismo, menos sensación de tener que elegir cuál es superior, y más deseo de aprender de la sabiduría dondequiera que se encuentre.

Me sentí alentado por un comentario que me hizo Leah Kalmanson, inspirándose en la obra del pensador poscolonial Dipesh Chakrabarty. Como ella dice: «Cuando leemos a Aristóteles, dejamos que viva en dos épocas. Vive en su tiempo y le comprendemos en un contexto cultural e histórico, y sentimos una especie de fidelidad hacia su pensamiento. Pero después puede hablarnos en la actualidad. Tendemos a no hacer lo mismo con los textos no occidentales». Yo tengo la esperanza de que podamos leer a los filósofos clásicos del mundo y permitamos que vivan en las dos épocas y en los dos lugares. Si olvidamos cuándo y dónde escribieron, estamos condenados a malinterpretarlos. Pero si no acertamos a ver cómo podemos aplicar lo que dicen al aquí y al ahora, estamos condenados a desaprovecharlos o a abusar de ellos.

PRIMERA PARTE

Cómo conoce el mundo

En una escuela internacional en Maastricht, en los Países Bajos, un par de adolescentes brillantes y precoces están revisando las respuestas a un cuestionario que han pasado a sus compañeros. Reconocen que no están absolutamente seguros de conocer las respuestas correctas. Pero pueden garantizarnos que todo es cierto «según internet».

La pregunta por el fundamento de nuestros conocimientos y la justificación de la confianza en la verdad de nuestras creencias es una de las más esenciales en filosofía. El hecho de que para una generación entera la respuesta pueda ser «internet» resulta aterrador. Una cosa es tener una fe excesiva en Wikipedia, que después de todo es solo un sitio web con un excelente historial de integridad. Considerar que internet, una variopinta amalgama de sitios diversos con genealogías sumamente diferentes, es una autoridad en lo que atañe a la verdad en masa parece una temeridad.

A lo largo de la historia, la gente no ha profesado habitualmente sus creencias por razones filosóficas. Por lo general, las personas adoptan las creencias que las rodean, y solo una minoría se rebela de manera global. El hecho de que Pavel creciera en Cracovia y Priti en Delhi explica mejor por qué Pavel cree en el Cristo resucitado y Priti en el karma que cualquier justificación teológica que cada uno de ellos pueda aducir.

No obstante, a escala social, cuando no a escala individual, siempre existen algunas justificaciones para la creencia que tienen más peso que otras; razones por las que ciertas cosas se aceptan como verdaderas y otras se rechazan como falsas. Todas las culturas poseen una epistemología popular implícita, una teoría del conocimiento, al igual que casi todas las filosofías poseen una explícita, y estas epistemologías formales e informales se hallan conectadas.

Los estudiantes internacionales que citan internet como su fuente de conocimiento ofrecen una prueba de que las

epistemologías populares y formales están ligadas. A la cándida creencia de los estudiantes de que internet es un depósito fiable de verdades subyace un conjunto de asunciones acerca de la naturaleza del conocimiento que hoy suele darse por sentado, pero que otros no compartían en diferentes épocas y lugares de la historia. Su confianza en la red refleja una cultura que lleva siglos entendiendo el conocimiento como una producción colectiva de seres humanos con diferentes esferas de especialización. En su comprensión, el conocimiento genuino se compone de los datos verdaderos más actualizados que puedan enumerarse y recopilarse. Si se registra adecuadamente, cualquiera que disponga del tiempo y los recursos podrá descubrir este conocimiento por sí mismo. La verdad no es patrimonio exclusivo de las élites, sino que se ha democratizado.

Las personas corrientes no siempre se han considerado competentes para descubrir y entender las verdades por ellas mismas. En general, la investigación humana no siempre se ha visto como la única fuente legítima de conocimiento; la revelación divina se ha juzgado con frecuencia harto más fiable. Tampoco el hecho de estar «actualizada» se ha estimado siempre una virtud. De hecho, muchas tradiciones continúan afirmando que las verdades más profundas acerca de la naturaleza humana fueron reveladas a los antiguos, sabios, profetas y videntes.

Este breve esbozo resume un ejemplo de cómo las formas cotidianas de pensar están enraizadas en el rico suelo de la tradición filosófica. Si aspiramos a comprender por qué las personas creen lo que creen, es esencial que empecemos por preguntarnos qué fuentes de conocimiento se consideran válidas en las tradiciones filosóficas en las que han crecido.

CAPÍTULO 1

Percepción intuitiva

«Visto por videntes sutiles»

Para alguien como yo, acostumbrado a los rituales y las tradiciones de las conferencias académicas occidentales modernas, el XC Congreso Filosófico Indio fue un acontecimiento extraño. Algunas de las diferencias eran más cuantitativas que cualitativas. La incapacidad de respetar un horario y la tendencia de los ponentes a hablar más tiempo del que se les había asignado no eran sino versiones exageradas de debilidades académicas habituales. Pero, en varios aspectos, la reunión difería significativamente de las conferencias occidentales.

Se mostraba una deferencia extrema hacia los oradores invitados y las grandes figuras. La ceremonia inaugural duró dos horas, básicamente dedicadas a agasajar a los dignatarios (en su mayoría varones), varios de los cuales llegaron tarde, retrasando media hora el comienzo. Uno tras otro, fueron honrados y envueltos en una especie de mantón dorado, y recibieron un obsequio en una bandeja portada por un desfile femenino de estudiantes ataviadas con elegantes saris. Esta muestra de respeto ritual continuó a lo largo de todo el congreso, en el que la práctica totalidad de los oradores comenzó dando las gracias a «todos los eminentes eruditos sobre el estrado y fuera del estrado». Empleaban con frecuencia los términos «humildemente» y «humildad», un correctivo verbal para una realidad más orgullosa.

La adulación oficial contrastaba con la evidente falta de atención por parte del público, que a menudo charlaba, entraba y salía o jugaba con sus teléfonos móviles. El aplauso del público al final de cada charla era generalmente superficial y se sumaban a él menos manos de las que había en la sala. La regla parecía ser que todos debían hablar pero nadie necesitaba escuchar, siempre y cuando se rindiese a todo el mundo los honores debidos y los asientos estuviesen llenos.

En Europa y América, sería de esperar que los discursos principales presentasen un argumento esencialmente novedoso y original. En aquel congreso, las charlas eran más bien demostraciones de la erudición del orador, cuya tarea principal parecía consistir en representar una escuela filosófica tradicional. Como dijo uno de los ponentes invitados: «Lo importante aquí no es el pensador, sino la sabiduría». Así, un budista pronunció algo más parecido a un sermón que a una conferencia, lanzando un mensaje familiar incluso para mí, que poco sabía de budismo: si vivimos con un buen corazón, un buen discurso y una buena acción, la vida será buena. (Me contaron que esta ponencia recibió una crítica entusiasta al día siguiente en el periódico *Hindustan Times*.) En el mismo sentido, un jainista ofreció un panegírico a Acharya Tulsi, un gran monje jainista; la Conferencia Gujarat Vidyapith sobre la Filosofía de Gandhi y la Paz elogió a Gandhi como filósofo, político y santo que mostró el camino hacia un mundo moralmente mejor; una pareja de oradores abogó por el Vedānta Advaita; otro por el Saiva Siddhānta, y así sucesivamente. Al concluir cada uno de ellos, el presidente resumía y elogiaba alguna combinación de la elocuencia, la claridad, la erudición y la profundidad del ponente. No se aceptaban preguntas, lo cual se antojaba apropiado, pues no estaba teniendo lugar debate alguno. Esta característica de la filosofía india contemporánea no solo frustraba a una minoría de los asistentes al congreso, sino que irrita asimismo a muchos de los estudiosos que trabajan fueran del subcontinente. Un filósofo que residía en la India me

explicó que toda la filosofía del subcontinente se ha convertido en pura repetición carente de originalidad. Un orador extranjero me confesó sus quejas porque la mayor parte de la llamada filosofía en la India actual es simple información, no pensamiento. Irónicamente, incluso él pronunció una conferencia con el nombre de su profesor, hacia quien se deshizo en elogios.

En el congreso se constataba una fuerte corriente de animosidad hacia la cultura y la filosofía occidentales, dirigida tanto a sus defectos manifiestos como a su condescendiente sentido de superioridad con respecto a la cultura india, algo de lo que me temo que mis comentarios escépticos podrían sugerir que yo también soy culpable. Varias de estas observaciones eran bochornosos recordatorios de la historia racista y colonial de Occidente. Un orador dijo a la audiencia que el supuestamente gran liberal John Stuart Mill había despachado la totalidad de la India y de Asia como el oscuro continente necesitado de civilización. Apenas importa el hecho de que en realidad fuese su padre, James Mill, quien hablara del «pueblo débil y semicivilizado» de la India y «la oscuridad, la vaguedad y la confusión» de la «mitología hindú» en su *History of British India [Historia de la India británica]* de 1817, pues existen otros abundantes ejemplos que el orador podría haber utilizado.[1] «La humanidad alcanza su máxima perfección en la raza de los blancos —escribió Immanuel Kant en 1802—. Los indios amarillos poseen ciertamente un talento exiguo. Los negros se hallan muy por debajo de ellos y en la base de la escala se sitúan parte de los pueblos americanos».[2] El racismo de su cuasi contemporáneo David Hume difería tan solo en el grado de su certidumbre: «Tiendo a sospechar que los negros, y en general todas las demás especies de hombres, son naturalmente inferiores a los blancos».[3]

No obstante, la mayor parte del rechazo de la cultura occidental contemporánea se basaba en poco más que anécdotas selectivas. Un ponente aludió a los saqueos que se produjeron en Estados Unidos a raíz de las inundaciones,

mientras que, tras las inundaciones de Chennai, el templo permaneció abierto día y noche para ayudar a las víctimas. Otro mencionó el suicidio de un estudiante de filosofía de Harvard como prueba del nihilismo del pensamiento occidental y su «asombrosa incapacidad de alcanzar una visión holística de la realidad».

Resulta tentador explicar estas características del Congreso Filosófico Indio en términos puramente sociológicos. Cabría decir que la sociedad india es más tradicional y jerárquica que la sociedad occidental, y que esto —junto con su historia colonial— es todo cuanto necesitamos para comprender la deferencia, la defensa de las tradiciones y la retórica antioccidental. Sin embargo, esto supone no considerar el contexto filosófico con la debida seriedad. Explicar por qué los filósofos indios hacen filosofía de la forma en que la hacen sin prestar atención a la filosofía los reduce a curiosidades antropológicas. Para considerarlos seriamente filósofos, hemos de preguntarnos si existen razones filosóficas, amén de sociológicas, para su forma de llevar a cabo su labor intelectual.

Sin duda, esto es lo que los occidentales exigirían de su propia tradición. Existen ciertamente cuestiones de costumbres y protocolo que explican algunos de los peculiares tejemanejes de las conferencias filosóficas occidentales, como por ejemplo por qué existe inexorablemente una cena de la conferencia que siempre se las arregla para ser al mismo tiempo formalmente sublime y gastronómicamente espantosa. Ahora bien, para explicar por qué los filósofos que asisten a las conferencias esgrimen argumentos y participan en largas sesiones de preguntas y respuestas, has de saber cómo encaja todo ello con la concepción de la filosofía que defienden, en la que los pensadores individuales aportan justificaciones para las conclusiones originales en forma de argumentos rigurosos. En otras palabras, para explicar cómo se practica la filosofía, es preciso explicar los ideales que semejante práctica aspira a ejemplificar. ¿Cuáles son, pues, los ideales subyacentes al modo en que los filósofos de la India

presentaban sus ideas?

Una clave se encuentra en la palabra tradicional para filosofía en la India: *darśana*. *Darśana* procede de la raíz *dṛś*, que significa «ver». Este término significa tanto filosofía como ver o mirar.[4] Este doble sentido se debe a que, en la India, la filosofía se ha concebido en buena medida como una especie de visión. Por ejemplo, los poetas originales de los Vedas fueron los primeros ṛṣ*is (rishis)*, que significa videntes.[5] Se creía que el camino hacia la comprensión no implicaba tanto el razonamiento como las prácticas de aprendizaje del *ānvīkṣikī* (mirar), que nos permiten alcanzar la comprensión directa *(sākṣāt-kāra)* de la realidad tal como es.[6] Eso ayuda a explicar por qué uno de los gigantes del pensamiento indio, Śaṅkara (a veces Śaṅkarācārya), que se cree que escribió en el siglo VIII d. C., empleaba los términos *māya* (ilusión) y *avidyā* (ignorancia) como intercambiables. La ignorancia es la incapacidad de ver correctamente, la otra cara de la idea de que la visión y el conocimiento son idénticos.

Este énfasis en una especie de percepción sutil atraviesa toda la historia de la filosofía india clásica, que identifica la *pratyakṣa* como una fuente válida de conocimiento. Aunque el sentido originario de *pratyakṣa* era «percepción sensorial ordinaria», llegó a incluir toda aprehensión inmediata, sensorial, espiritual o intelectual.[7] De ahí que los Upaniṣad, por ejemplo, afirmen que el conocimiento del yo grande y universal *(Ātman)* «no se logra mediante la instrucción, ni mediante el intelecto, ni mediante mucho aprendizaje». Antes bien, «este es visto por videntes sutiles con un intelecto sutil y superior».[8] La clase de visión requerida no es la de la percepción sensorial normal. «No se capta mediante la vista, ni siquiera mediante el discurso, ni tampoco mediante ningún otro órgano sensorial, ni con la austeridad ni con el trabajo.» Solo «por medio de la meditación se contempla a Aquel que carece de partes».[9]

Radhakrishnan respalda esta caracterización de la tradición india clásica. Refiriéndose principalmente a las

escuelas ortodoxas, dice: «La razón se subordina a la intuición. La vida no puede comprenderse en su plenitud mediante la razón lógica. [...] La filosofía de la India adopta su postura en favor del espíritu que está por encima de la mera lógica, y defiende que la cultura basada en la mera lógica o ciencia puede ser eficiente, pero no inspiradora».[10] Más sucintamente, dice: «La filosofía nos lleva hasta las puertas de la tierra prometida, pero no puede permitirnos entrar en ella; para ello es necesaria la percepción intuitiva o comprensión».[11]

Hemos de cuidarnos de asumir que esto significa que *toda* la filosofía india es una suerte de percepción intuitiva mística alcanzada a través de la meditación. Las diversas escuelas de filosofía india se esmeran en enumerar y describir las que consideran *pramāṇas* (fuentes de conocimiento) válidas. Aunque cada escuela entiende las *pramāṇas* a su manera, existen esencialmente seis que o bien se rechazan o bien se suscriben. Es imposible hacerse una idea de ellas solo con sus nombres, pero incluso una somera visión general muestra que la filosofía india va mucho más allá de la percepción intuitiva mística. Las seis *pramāṇas* son: *pratyakṣa* (percepción), *anumāna* (inferencia), *upamāna* (comparación y analogía), *arthāpatti* (postulación, derivación de las circunstancias), *anupalabdhi* (no percepción, prueba negativa/cognitiva) y *śabda* (palabra, testimonio de expertos fiables). De estas, la *anumāna* es casi tan omnipresente como la *pratyakṣa*, lo que pone de manifiesto que, para muchas escuelas, las formas de razonamiento forman parte de la tradición filosófica india tanto como cualquier percepción intuitiva.

Charles Moore nos advierte que la intuición, junto con la autoridad y el escepticismo acerca de la razón, tiende a ser exagerada por los comentaristas de la filosofía india, tanto occidentales como autóctonos. La forma de corregir este énfasis excesivo es apreciar que la intuición no se cree que supere todo lo demás, sino que supone simplemente un componente esencial de un sistema de comprensión que incluye todas las capacidades humanas. Como afirma S. K.

Saksena, la fuente de conocimiento «no es ni los sentidos ni la razón ni la intuición, sino el hombre en su totalidad».[12] La diferencia clave estriba en que en muchas escuelas la *pratyakṣa* desempeña un papel mucho más importante que en otras tradiciones mundiales.

La *pratyakṣa* se halla íntimamente ligada a otra *pramāṇa*, la *śabda*. El *Nyāya Sūtra* define la *śabda* como «la afirmación instructiva de una persona fiable».[13] Ambas suelen funcionar como una especie de equipo, por cuanto hemos de creer el testimonio de los ṛṣ*is*, puesto que estos poseían unas capacidades excepcionales para percibir la realidad tal como es. Como dice Deepak Sarma, los textos sagrados se consideran fuentes válidas de conocimiento porque «están arraigados en la *pratyakṣa* de los ṛṣ*is*».[14]

En ocasiones, estas capacidades son sobrenaturalmente extraordinarias. Varias biografías de Śaṅkara, el fundador del Vedānta Advaita, cuentan una historia que comienza con su discusión con una mujer filósofa a favor de la renuncia a la vida mundana y, por ende, a su matrimonio. Cuando la mujer señala que Śaṅkara está rechazando una vida que él mismo no ha experimentado, él emplea sus poderes yóguicos para entrar en el cuerpo del recientemente fallecido rey Amaruka, lo devuelve a la vida y luego procede a dominar las artes amatorias. Cuando ha concluido, retorna a su propio cuerpo, capaz de confirmar por la experiencia de primera mano que tenía razón desde el primer momento.[15]

En la jerarquía de las fuentes del conocimiento, el testimonio *(śabda)* de los grandes videntes *(*ṛṣ*is)* suele imponerse a la percepción *(pratyakṣa)* incluso de las grandes mentes, que a su vez supera el más impresionante argumento racional. Śaṅkara rechaza «los razonamientos que ignoran los textos sagrados» por basarse «exclusivamente en la opinión individual» sin «ningún fundamento apropiado». No podemos confiar en el razonamiento ni tan siquiera de «los hombres de la más indiscutible eminencia mental, tales como Kapila, Kanâda y otros fundadores de escuelas filosóficas», pues se

contradicen los unos a los otros.[16]

Cualquiera que se juzgue que ha alcanzado un grado elevado de percepción intuitiva es tratado con gran deferencia y respeto. Así lo reflejan las raíces de la palabra *upaniṣad*: *upa* (cerca de), *ni* (abajo) y *sad* (sentarse). Los grupos de alumnos se sentaban cerca de sus profesores para recibir de ellos la verdad.[17] *Las leyes de Manu* contienen un pasaje que recalca lo malvado que es desafiar a tu maestro: «Al censurar a su maestro, aunque sea justamente, en su próximo nacimiento se convertirá en un asno; al difamarlo falsamente, en un perro; aquel que viva de la sustancia de su maestro se convertirá en un gusano, y aquel que envidie el mérito de su maestro se convertirá en un insecto mayor».[18] Repárese en el «aunque sea justamente»: está mal censurar a tu maestro incluso si tu maestro se equivoca. Se trata de la deferencia en grado superlativo.

Como sugería mi experiencia en el Congreso Filosófico Indio, la deferencia hacia los videntes sigue siendo importante en la India actual. Uno de los primeros grupos que conocí estaba integrado por devotos del doctor Ramchandra Pralhad Parnerkar (1916-1980), quien, según me contaron con gran entusiasmo, combinaba la filosofía védica y la occidental, lo objetivo y lo subjetivo, la mente y la materia. Estaban tan ansiosos por propagar su filosofía del *Poornawād* que me regalaron su libro homónimo. Al principio aparece una serie de láminas en color con retratos no solo del autor, sino también de «nuestra inspiración», su hijo y heredero intelectual, el abogado V. R. Parnerkar, y su padre, Vedmurti Pralhad Guru Ganesh Guru Parnerkar, a quien está dedicado el libro. Estos retratos rinden honores casi rituales a los grandes hombres en forma de libro.

La actitud deferente hacia los oradores tornaba difícil entrevistarlos. Solían interpretar mis preguntas como invitaciones a predicar sus escuelas de pensamiento. Nuestros intercambios no eran tanto preguntas y respuestas como pies para monólogos. Tampoco está confinada la deferencia a la autoridad a las conferencias académicas. Meera Baindur me contó que la idea de la percepción

intuitiva como experiencia directa de la realidad suprema sigue siendo dominante en la cultura india, como se refleja en el dicho: «Tienes que comer azúcar para conocer su sabor». La India tiene muchos gurús que supuestamente han tenido experiencia directa del Brahman. Se consideran autoridades dignas de confianza, hasta el punto de que su conducta es ignorada con frecuencia. «Abunda la creencia ciega», dice Baindur. En 2012, «pillaron a uno de esos tipos practicando sexo en una habitación con una actriz. Alguien introdujo una cámara y aquello llegó a manos de la prensa». Su justificación fue que simplemente estaba satisfaciendo una necesidad, como un dios, y su reputación no pareció verse dañada. Es como si una vez que los gurús alcanzan el estatus de *swamis*, maestros religiosos hindúes reconocidos, fueran inmunes a todo reproche. Como dice el *Vaiśeṣika Sūtra*: «La cognición de los sabios avanzados, como también la visión de los perfectos, resulta del *dharma* [conducta apropiada] o de los méritos».[19] La lógica parece ser que para ser un *swami* es preciso tener percepción intuitiva; solo los buenos tienen percepción intuitiva; por consiguiente, el *swami* es bueno, pese a que sus comportamientos puedan sugerir lo contrario.

Baindur habla con una cierta autoridad sobre este asunto, pues durante varios años también fue una *swami*, si bien ella no hacía «ese tipo de cosas», subraya. Muchos asumían que tenía poderes cuasi místicos. En cierta ocasión se le acercó alguien y le dijo: «*Swami*, explícame esto. Viniste a mí en un sueño y me diste una *gangajal* [agua sagrada del Ganges], y luego le puse una guirnalda a la estatua de Ganesh, que se convirtió entonces en Krishna. ¿Cómo hiciste que ocurriera tal cosa?». Ella respondió que no había hecho nada, que se trataba tan solo de un sueño. «Por eso no triunfé como gurú popular y tuve que volver al mundo académico.»

La creencia de su devoto en la realidad de los sueños no era algo inusual. En la escuela Nyāya se mantiene que los objetos de los sueños son reales, pues también son percibidos y la *pratyakṣa* es una *pramāṇa* válida.[20] Solo la

escuela Cārvāka (o Lokayata), rigurosamente materialista y empírica, que con frecuencia constituye un caso atípico en la filosofía india, restringe la *pratyakṣa* exclusivamente a la percepción sensorial como única fuente válida de conocimiento.[21] Por tanto, en la Cārvāka no tienen cabida los ṛṣ*is* y se llega a afirmar que «los tres autores de los Vedas eran bufones, truhanes y demonios».[22]

En las otras escuelas, la *pratyakṣa* posee una importancia crucial. Consideremos la Vedānta, una de las escuelas más importantes de la filosofía india. Unos de los textos fundacionales de su subescuela, la Vedānta Advaita, es el comentario de Śaṅkara de los *Vedānta Sūtras*. Śaṅkara escribió que, aunque «el razonamiento también ha de tener su lugar, [...] no debe considerarse engañosamente que goza de un simple raciocinio independiente, sino que ha de entenderse que representa el razonamiento como un auxiliar subordinado del conocimiento intuitivo».[23]

Ahora bien, ¿cómo se alcanza la *pratyakṣa*? A veces sobreviene como una suerte de don, desde ninguna parte. Los *Yoga Sūtras* dicen: «La experiencia de las capacidades extraordinarias puede acontecer de manera natural (es decir, como resultado de capacidades innatas en el momento de la reencarnación)». Si no tienes la suerte de poseer ese talento, puedes conseguir el mismo efecto tomando medicamentos herbarios (*oṣadhi*, entre los que se incluyen elixires y alucinógenos) o realizando conjuros *(mantra)*. Sin embargo, es más habitual que la *pratyakṣa* sea el resultado de ejercicios espirituales tales como prácticas ascéticas *(tapas)* o *samādhi*, una forma de meditación para la concentración en la que los practicantes entran en una especie de estado de trance.[24]

Otras escuelas suelen hacer hincapié en la necesidad de una larga práctica espiritual. «La cognición de los sabios avanzados, como también la visión de los perfectos, (resulta) del *dharma* o de los méritos», dice el *Vaiśeṣika Sūtra*.[25] Clave entre estas prácticas es la meditación, que posibilita una clase de comprensión que excede la cognición ordinaria. «La meditación *(dhyāna)*, ciertamente, rebasa el

pensamiento», como rezan los Upaniṣad.[26] Existe demasiada variación entre las escuelas para una simple exposición de lo que conlleva la meditación, pero muchas tienen en común el énfasis en las prácticas corporales. Las instrucciones para la meditación siempre implican detalles relativos a la postura y la respiración. Como sugiere Sue Hamilton, esta es quizá la característica más extraña de la filosofía india para los occidentales en particular.[27] La vemos más claramente en los *Yoga Sūtras* clásicos, escritos en el siglo III d. C., pero el principio general se acepta más allá de las numerosas escuelas yóguicas.

Fuera de la India, en la actualidad el yoga se concibe a menudo como poco más que un ejercicio y una técnica de relajación. Su definición básica en los *Yoga Sūtras* suena muy relajante, al ser «el cese del funcionamiento de la conciencia ordinaria».[28] Sin embargo, el propósito de este sosiego de la mente va más allá de la mera relajación. El principio básico subyacente es que en la vida cotidiana nos dejamos extraviar por nuestros sentidos y la mente se mantiene ocupada con las cosas ordinarias del día a día. Al cesar esta actividad, no solo recobramos la calma y el control, sino que podemos ver las cosas como realmente son.[29] Es como si el mundo nos apareciese habitualmente borroso a través de la ventana de un tren expreso y, con la práctica, pudiésemos ralentizar el tiempo y ver lo que hay realmente ahí afuera. Esta es una visión común a las escuelas ortodoxas y no ortodoxas. Un profesor budista me dijo en cierta ocasión: «Un estado mental posee en su interior energías extraordinarias. Si limpias tu proceso de pensamiento, esto produce un florecimiento de la intuición en tu mente y deviene una fuente para conocerlo todo».

Todos los textos clásicos ofrecen alguna orientación acerca de las prácticas físicas que necesitamos seguir para lograr esta calma y esta percepción intuitiva. En los Upaniṣad, la percepción intuitiva que estamos buscando es nuestra unidad con el Brahman, el yo supremo. Para alcanzarla, propugna el «yoga séxtuple», que consta de «control de la respiración, retracción de los sentidos,

meditación, concentración, contemplación y absorción».[30] El *Bhagavad Gītā* ofrece asimismo descripciones precisas de los requisitos físicos del yoga:

> Debería colocar en un lugar limpio su asiento firme, ni demasiado alto ni demasiado bajo, cubierto de hierba sagrada, una piel de ciervo y un paño, uno encima del otro.
>
> Ocupando allí su puesto en el asiento, focalizando su atención y controlando sus pensamientos y sus sentidos, ha de practicar *yoga* para la purificación del yo.
>
> Manteniendo el cuerpo, la cabeza y el cuello erguidos e inmóviles, mirándose fijamente la punta de la nariz, sin mirar alrededor. [...]
>
> Ciertamente el *yoga* no es para aquel que come en exceso o se abstiene en exceso de comer. No es para aquel, ¡oh, Arjuna!, que duerme demasiado o permanece demasiado tiempo en vela.[31]

Existe la creencia generalizada en la India de que estas prácticas no solo conducen a la percepción intuitiva, sino a poderes casi sobrenaturales. En los *Yoga Sūtras* existe una larga lista de lo que puede lograrse con la meditación, no solo «el conocimiento de lo sutil, oculto o distante». Con la atención adecuada, cabe alcanzar «el conocimiento de varios universos» y «la disposición ordenada de las estrellas», así como conseguir «la fuerza de un elefante». Casi milagrosamente, «cuando la base de la garganta se convierte en el foco de atención de la reflexión comprensiva, se torna posible el cese del hambre y de la sed». Y «cuando la relación entre el oído y el espacio se convierte en el foco de atención de la reflexión comprensiva, se torna posible el oído celestial (el "oído divino")».[32] Semejantes creencias persisten en la actualidad, especialmente en la India rural, donde a los hombres y mujeres santos se les atribuye habitualmente poderes mágicos.

Al margen de los poderes especiales, la idea de la percepción intuitiva, tanto directa como a través de los *ṛṣis*, es claramente potente y vívida. ¿Qué papel desempeña entonces la razón en todo esto? La respuesta es

parcialmente histórica. Aunque apenas existía la filosofía sistemática en los periodos tempranos védico y épico, ciertas doctrinas clave se fijaron en esas épocas, y buena parte de la labor filosófica de los periodos sūtra y escolástico consistió en interpretar racionalmente dichas doctrinas.

Cabría establecer aquí una comparación entre la filosofía india posterior y la teología natural de la Europa medieval. También allí se consideraba que existía armonía entre la fe y la razón, y que el papel de esta no era ofrecer los fundamentos de la fe, sino meramente explicarla. La filosofía era en buena medida apologética: la justificación racional de las verdades reveladas. Incluso tan tarde como en el siglo XVII, los filósofos que, mediante el uso de la razón, llegaban a conclusiones que contradecían las doctrinas de la Iglesia, eran reprimidos, incluso si apoyaban la existencia del Dios cristiano. Tal fue el destino de Descartes, cuyas obras se incluyeron en la lista de libros prohibidos de la Iglesia católica romana, el *Index librorum prohibitorum*, en 1663, hasta su supresión en 1966.

El espíritu de la apologética ha sido fuerte desde hace mucho tiempo en la India. Uno de los oradores de eminente talento del Congreso Filosófico Indio, C. D. Sebastian, decía que «el propósito principal de la filosofía advaita es la preservación de su verdad revelada contra todas las posibles dudas y críticas, así como la demostración de su posibilidad para nuestra razón. [...] Por mucho que se recurra al pensamiento lógico acerca de los hechos de la experiencia, nunca se podrá llegar a una conclusión que niegue todos los hechos. La naturaleza de la realidad suprema es revelada por las escrituras y aceptada por la fe».33 En la India no existe una separación tajante entre la filosofía y la religión (como veremos, esto es aplicable a la mayoría de las demás tradiciones). En su alocución presidencial en el Congreso Filosófico Indio, N. Sharma afirmó: «El *darśana* es el lugar de encuentro de la filosofía y la religión, e incluye a ambos. Aquellos que defienden que el *darśana* no es filosofía solo demuestran su ignorancia

acerca de la auténtica naturaleza del *darśana*».[34] Los temas religiosos eran abordados con frecuencia por los ponentes del congreso, uno de los cuales estaba sin duda predicando a los conversos cuando tituló su ponencia «Filosofía india: la combinación ideal de filosofía y religión».

Otra conferenciante talentosa, Chandrakala Padia, convenía en que la religión y la filosofía están mezcladas en la India, y ese es el rasgo distintivo del pensamiento indio. Esta mezcla refleja una penetración más amplia de la religión en la sociedad. «No podemos arrebatar sin más a las personas sus sentimientos religiosos —dice Padia—. Se trata de una actividad inconsciente y profundamente arraigada.» Puede que la India tenga una Constitución laica, pero no mantiene la separación entre religión y Estado, como en Francia o en Estados Unidos. Antes bien, es (o se supone que es) imparcial en los asuntos religiosos. En los ámbitos que afectan al derecho personal, y que abarcan temas tales como el matrimonio, cada religión puede operar bajo sus propias leyes, de suerte que los musulmanes, por ejemplo, pueden vivir bajo la *sharía*.

Los defensores del vínculo entre filosofía y religión propenden a afirmar que no existe contradicción o conflicto alguno entre ambas, y que las dos conviven en perfecta armonía. «Los mundos de la razón y la religión no giran en órbitas diferentes —dice Sarvepalli Radhakrishnan—. El pensamiento indio es firme en su convicción de que las proposiciones religiosas deberían estar fundamentadas en la razón.»[35]

Una minoría ruidosa —más numerosa fuera del subcontinente— cuestiona esta interconexión de la filosofía y la religión. En el congreso, P. George Victor declaró abiertamente en su charla: «Estamos predicando teología, enseñándola como filosofía». Insiste en que debemos extraer la filosofía de la teología con el fin de defender la filosofía india contra el ataque de que no es filosofía en absoluto. Otro orador invitado confesaba en privado que el Congreso Filosófico Indio era la conferencia antifilosófica, alegando que representaba una manera de pensar sobre la

filosofía india que pretendía diferenciarse todo lo posible de la filosofía occidental, haciendo hincapié en sus profundos vínculos con la religión, en contraste con el Occidente materialista y poco espiritual.

Desde fuera resulta muy difícil exponer con imparcialidad el argumento de la importancia de la religión para la filosofía india. Por una parte, si se enfatiza su naturaleza religiosa, se corre el riesgo de caer en trillados estereotipos acerca de la espiritualidad india. Ahora bien, la negación de los vínculos entraña el riesgo de contradecir lo que afirman en su mayor parte los propios filósofos indios, y de forzar a la filosofía india a adaptarse a un molde ajeno. Se puede acusar a alguien de mentalidad colonial por situar el pensamiento indio al margen de la filosofía tal como esta se conoce en Occidente o por hacerlo encajar en la filosofía tal como esta se conoce en Occidente. Es evidente que los vínculos entre religión y filosofía son históricamente sólidos tanto en la India como en Occidente. Mientras que en Occidente se han debilitado, siguen siendo firmes en el subcontinente. Pero la filosofía india continúa revistiendo mucho interés para los pensadores laicos, como sucede con la obra de filósofos abiertamente cristianos como Tomás de Aquino y Descartes.

La paradoja de la filosofía india consiste en que, aunque está arraigada en la autoridad de los antiguos textos sagrados, los comentaristas llevan siglos interpretando esos textos con tal originalidad y creatividad que la filosofía ha progresado de hecho enormemente. Moore define a estos pensadores como «comentaristas solo en lo que podría denominarse el sentido cortés de la palabra».[36] Estos pensadores «reclaman para sus concepciones la sanción de los Vedas y ejercitan su ingenio al forzar dicha sanción incluso cuando no tiene lugar de manera espontánea —afirman Radhakrishnan y él—. Además, la inmensidad misma de los Vedas, de la que los autores podían seleccionar por libre convicción cualquier porción en aras de su autoridad, daba cabida al pensamiento original».[37]

Uno de los talentosos conferenciantes del Congreso

Filosófico Indio, R. C. Sinha, piensa que este malentendido acerca de la originalidad subyace a muchos de los prejuicios contra la filosofía india. «La originalidad radica en la interpretación», decía. Recordaba un congreso internacional de estudios budistas en la Escuela de Estudios Orientales y Africanos de la Universidad de Londres, en el que un profesor declaró que la filosofía india estaba muerta pues, a partir de Śaṅkara, era mera repetición. «Yo le expliqué que la originalidad en el pensamiento indio contemporáneo es muy notable —decía Sinha—. La originalidad no significa únicamente la construcción de un sistema sobre cosas originales; significa las interpretaciones del pensamiento clásico, del pensamiento indio. Esto también es original.» Los filósofos indios contemporáneos están muy versados tanto en el pensamiento occidental como en el indio, y contribuyen a esta creatividad interpretativa. Por ejemplo, K. C. Bhattacharya creó una nueva filosofía que reconciliaba las filosofías kantiana y vedántica.

El propio Śaṅkara ofrece un buen ejemplo de originalidad arraigada en el intento de hacer una interpretación fiel. Aunque se le considera un pensador grande y creativo, él mismo decía que se limitaba a explicar lo que estaba contenido en los Vedas,[38] y ofrecía como argumento concluyente en pro de su posición: «Porque así se establece expresamente en las escrituras».[39] Al mismo tiempo, pasaba por alto las versiones contradictorias de la creación del mundo en los Vedas, «pues la creación del mundo y asuntos similares no son los que las escrituras desean enseñar».[40] Los Vedas ofrecen una lista tan rica de ingredientes filosóficos que los filósofos pueden cocinar prácticamente cualquier cosa con ellos.

El énfasis de la India en la *pratyakṣa* es característico, pero no se trata en modo alguno de la única tradición filosófica que reserva una función a una especie de percepción aguda además de a la razón. De hecho, la idea no es

completamente ajena ni siquiera a la filosofía occidental. Aristóteles, uno de sus padres fundadores, escribió en el siglo IV a. C. que deberíamos «prestar no menos atención a las aserciones y opiniones de las personas mayores y experimentadas que a las demostraciones efectivas, porque ellas poseen una percepción intuitiva basada en su experiencia que les permite ver correctamente».[41] «Sabiduría práctica» es aquí la traducción habitual de *phronēsis*, que es una suerte de habilidad para juzgar que procede de la larga experiencia. (El concepto de *zhi*, traducido normalmente como «sabiduría», es usado de una manera muy similar por el filósofo chino clásico Mencio.[42]) Aristóteles no inventó el término y es probable que la *phronēsis* fuese muy valorada en la antigua Grecia. La filosofía occidental pasó posteriormente a enfatizar formas de razonamiento objetivas y susceptibles de ser desglosadas en pasos discretos, lo que llevaría a marginar la sabiduría práctica. Irónicamente, el edificio entero de la filosofía lógica se construyó sobre cimientos aristotélicos, obstaculizando la visión de la *phronēsis*.

Aunque la percepción intuitiva del sabio carece de estatus oficial como *pramāṇa* de la filosofía occidental, creo que siempre ha desempeñado una función relevante y en gran medida no reconocida. Me llama la atención que muchos de los movimientos clave de la filosofía occidental no han sido argumentos, sino agudas observaciones. Por ejemplo, cuando Descartes concluyó en el siglo XVII que aquello de lo que no podía dudar era de su propia existencia, no ofreció un argumento, sino una observación: «Soy, existo».[43] No puedes dudar de tu propia existencia sin afirmarla al mismo tiempo, por el mero hecho de que eres *tú* el que dudas.

La diferencia principal entre esta clase de percepción intuitiva y la *pratyakṣa* estriba, sin embargo, en que esta última exige una especie de confianza. Cuando los filósofos occidentales utilizan su percepción intuitiva, te invitan a prestar atención del mismo modo y a observarte a ti mismo. Como me explicó uno de los eruditos destacados del

Congreso Filosófico Indio, también en la filosofía india «cualquier individuo puede desarrollar sus propias facultades y adquirir la capacidad de ver algo, especialmente lo que está más allá, tener una percepción directa de esas realidades». Ahora bien, para llegar a estar en disposición de hacerlo, has de confiar en los ṛṣ*is* para saber que vas por buen camino. Si no ves lo que ve la mente superior, la respuesta es que no has desarrollado lo suficiente tu sabiduría y debes practicar con más ahínco, tal vez durante años.

En ese sentido, la percepción intuitiva india es descaradamente elitista, mientras que la percepción intuitiva occidental es resueltamente igualitaria. Pero no es obvio cuál de ambas resulta más plausible. La idea de que ciertos individuos talentosos y experimentados tengan mejor percepción intuitiva que otros no es más chocante que la idea de que a unos individuos se les dé mejor que a otros tocar música, diseñar puentes o llevar a cabo investigaciones científicas, porque cuentan con una meritoria combinación de aprendizaje explícito y facultad implícita. La idea de que nadie tiene mejor percepción intuitiva que otros posiblemente sea menos creíble que la idea de que algunos la poseen.

En otras tradiciones no occidentales, la percepción intuitiva se valora más abiertamente. Robert E. Carter contrasta la tendencia occidental a convertir la filosofía en un «asunto puramente cerebral» con la asunción japonesa de que «el conocimiento es también un asunto experiencial que puede lograrse y pulirse mediante la práctica más que la razón por sí sola».[44] Esto resulta evidente en la importancia históricamente concedida a las artes marciales, los arreglos florales, el tiro con arco, la caligrafía y la ceremonia del té, todos los cuales ayudan a lograr una especie de iluminación más basada en la atención que en el raciocinio.[45] Incluso en el altamente tecnológico Japón actual prospera esta sensibilidad. El Museo de la Destilería de Sake Hakutsuru de la ciudad de Kobe muestra al visitante la forma en la que se elaboraba tradicionalmente

el vino de arroz. Una de las numerosas fases importantes del proceso es la cocción del arroz, que debía dejar los granos *gaiko nainan*: duros por fuera y blandos por dentro. El narrador del vídeo que lo explica señala con entusiasmo que, aunque la destilación moderna es una operación de alta tecnología, «incluso en la actualidad se comprueba de la misma manera el estado del arroz cocido. La producción de sake implica algo más que ciencia y teoría. La intuición y la experiencia humanas desempeñan una función crucial».

La importancia de la percepción intuitiva humana ha sido subrayada por muchos filósofos japoneses. El filósofo de la Escuela de Kioto de principios del siglo XX Nishida Kitarō escribió sobre el *kenshō* o captación de la verdadera esencia de la naturaleza (*ken* significa ver o tener una visión y *shō* es la naturaleza, la verdadera esencia de una cosa). Sostenía que mediante la experiencia pura podía lograrse el conocimiento directo de la realidad tal como es: «Experimentar significa conocer los hechos tal como son, conocer de acuerdo con los hechos renunciando completamente a toda invención». Se trata de la experiencia que no está «adulterada con algún tipo de pensamiento».[46] «Esta visión no es un conocimiento de la mente al que se llegue analíticamente, sino una visión directa e inmediata de esta, como cuando el ojo percibe un objeto que tiene delante.»

Los paralelismos con la *pratyakṣa* son evidentes. Una diferencia es que en la filosofía japonesa la percepción es primordialmente estética y mundana, más que espiritual y de otro mundo. Nishida escribió: «Es el artista, no el erudito, quien accede a la naturaleza auténtica de la realidad».[47] El prestigio de la poesía zen refleja esta circunstancia. Consideremos este haiku de Bashō:

Un viejo estanque:
salta una rana ¡zas!
chapaleteo.*

Para Nishida, el haiku evoca el sonido del chapoteo sin

tratar de imitarlo realmente. El poema funciona porque le transmite al lector la experiencia pura de la rana que entra en el estanque, quizá incluso mejor que viéndola sin la suficiente sensibilidad.[48] Takeuchi Yoshinori interpreta el poema de otra forma, diciendo que lo evocado no es el sonido del agua, sino la quietud perturbada por el chapoteo. Similar es el efecto buscado en un viejo poema chino que reza: «Un pájaro grita; las montañas aún más silenciosas».[49] Este es también quizá el auténtico significado que subyace al célebre *koan* del siglo XVIII de Hakuin Ekaku «¿Cuál es el sonido de una sola mano?»: es una invitación a prestar atención al silencio, al vacío.[50] Estas interpretaciones difieren, pero tienen algo más importante en común: la creencia de que el propósito del poema es facilitar el *kenshō*, la visión de la verdadera esencia de la naturaleza, por medios estéticos más que racionales. Como dice D. T. Suzuki: «Debemos aceptar el hecho de que el intelecto tiene sus limitaciones, y que las cosas o los hechos pertenecientes a nuestras experiencias más íntimas exceden completamente su dominio».[51] Los *koans* han de «ser meditados con el fin de acabar con el dominio de la racionalidad sobre el yo», afirma Edward Slingerland, para «alejar la mente».[52]

Un sentido importante en que esta clase de percepción intuitiva difiere de la comprensión intelectual es que derriba la barrera entre lo conocido y el conocedor. «Para entender la realidad tienes que cogerla con tus propias manos o, mejor, tienes que *ser* esa realidad», dice Suzuki.[53] La explicación de Nishida al respecto es que «la visión en la experiencia del *kenshō* no es dualista o dicotómica, porque no existe aquí separación alguna entre el objeto de la visión y el sujeto que ve, porque el que ve es lo visto y lo visto es el que ve; ambos son completamente idénticos».[54] Nishida cree que esta aspiración a disolver las dualidades de sujeto y objeto es típicamente japonesa. Lo que los japoneses «anhelan intensamente», dice Carter, es «llegar a ser uno con las cosas y los acontecimientos»,[55] acabando con la distinción entre conocer y hacer, pensamiento y acción.

Nishida exploró esta idea en sus obras tardías mediante el concepto de «acción-intuición», la sensación de que accedemos mejor al corazón de la realidad actuando que reflexionando. La conciencia plena y verdadera no es meramente intelectual, sino activamente experiencial.56

El filósofo japonés contemporáneo Kobayashi Yasuo describía esta dimensión experiencial como el carácter «estético» del pensamiento japonés, que contrasta con el foco de atención ético chino en la conducta apropiada, la cortesía, la ceremonia y demás. El «encanto del pensamiento filosófico japonés» radica en que consiste en ser tocado por lo próximo. «Lo más importante no sucede ahí lejos, sino en este presente —me explicó—. Lo importante es sentir, no conceptualizar. Los conceptos siempre indican algo ahí lejos, son muy abstractos».

El tiempo es un buen ejemplo al respecto. «El tiempo siempre está presente para nosotros, no como un concepto, sino como esta sensación: algo así como las flores de cerezo que desaparecen. Descubrimos la verdad del tiempo en esta sensación. Pero no podemos conceptualizar esta estética».

Lograr esta clase de experiencia pura significa aceptar los límites de la razón así como del lenguaje. El filósofo de la Escuela de Kioto Tanabe Hajime propone al respecto la noción de metanoética, que consiste en la renuncia a la posibilidad de conocer mediante nuestros propios esfuerzos y nuestra propia razón. Describiendo su propia comprensión de la importancia de esto, escribía: «En medio de mi aflicción, me abandoné humildemente a mi propia incapacidad. ¡Alcancé súbitamente una nueva percepción! Mi confesión penitente —metanoesis— me devolvió inesperadamente a mi interioridad, alejándome de las cosas externas».57 Cabe destacar que escribió esto de forma autobiográfica. Semejante aproximación en primera persona es tan natural en una cultura filosófica que enfatiza la experiencia en primera persona como se antoja extraña en una tradición occidental que enfatiza la objetividad en tercera persona.

Tanabe compara explícitamente su experiencia con la

que condujo a Shinran en el siglo XIII a fundar la escuela de Jōdo Shinshū o budismo shin, la forma más popular de budismo en Japón. El shin es una escuela de Budismo de la Tierra Pura, que enseña que la iluminación puede alcanzarse simplemente mediante la práctica del *nembutsu,* recitando la frase *Namu Amida Butsu* («Busco refugio en el Buda Amitābha» —Amitābha o Amida es el Buda principal del Jōdo Shinshū, no Gautama, el fundador de todo el budismo—). La práctica requiere que el devoto se libre de la ilusión de que la iluminación puede ser alcanzada por uno mismo. En lugar de ello, es preciso entregarse al «otro-poder».58

Estas interpretaciones japonesas de la percepción intuitiva tienen raíces que atraviesan Asia Oriental y se remontan a los orígenes del budismo en la India. Los predecesores del zen en Japón fueron los budistas chan de China, que pertenecen a la tradición mahāyāna. Desde la perspectiva mahāyāna, dice Tom Kasulis, «la sabiduría *(prajñā)* supera la comprensión discernidora *(vikalpa)*» y «expresar un compromiso con la realidad es más valioso que analizarla con objetividad».59

Tal vez no sea casual que se haga más hincapié en la percepción intuitiva como fuente de conocimiento en las tradiciones que Occidente considera menos filosóficas. La autoimagen de la filosofía occidental se ha construido en buena medida distanciándose de las ideas del filósofo como un sabio o gurú capaz de penetrar los misterios profundos del universo como una especie de vidente. Este distanciamiento la ha cegado ante la evidente verdad de que toda buena filosofía requiere algún tipo de percepción intuitiva. Existen innumerables filósofos muy inteligentes y eruditos capaces de desmontar un argumento mejor que nadie, pero que no pueden hacer ninguna contribución valiosa a su disciplina. Lo que les falta no es la capacidad de ser más sistemáticos si cabe en su análisis, sino la capacidad de percatarse de lo que está en juego, de lo relevante. La percepción intuitiva carente de análisis y crítica es mera intuición aceptada por fe. Pero el análisis

carente de percepción intuitiva es un juego intelectual vacío. Las filosofías del mundo no solo ofrecen percepciones intuitivas, sino también ideas sobre cómo lograrlas, y nos resultaría provechoso comprometernos empática pero críticamente con ambas.

CAPÍTULO 2

Lo inefable

«De donde regresan las palabras»

En el santuario Ikuta de Kobe, en Japón, jóvenes vestidos a la moda figuran entre la corriente de visitantes que realizan los sencillos rituales sintoístas que resultan familiares aquí desde su fundación en el siglo III d. C. No todos ellos recuerdan hacer una reverencia al atravesar la puerta *torii*, que marca la frontera entre el espacio sagrado interior y el mundo secular exterior. Pero todos se detienen en el pabellón de agua *temizuya* para realizar la *misogi*, una purificación del cuerpo y del alma. Recogiendo un solo cazo de agua con la mano derecha, primero vierten un poco sobre su mano izquierda y a continuación pasan el cazo a la izquierda y vierten agua sobre la derecha. Sin tocar el cazo con la boca, cogen luego algo de agua para enjuagarse la boca y finalmente tiran el agua restante. Una vez purificados, están preparados para saludar a Wakahirume, la *kami* (espíritu femenino) que mora en el santuario.

En el altar, primero hacen una ofrenda de monedas a la *kami* y a continuación tocan la campana para saludarla. Hacen dos reverencias y dan dos palmadas en señal de júbilo por su encuentro con la *kami* y de respeto hacia ella, y luego hacen otra reverencia para rezar. Tras la segunda palmada, las manos permanecen unidas durante un momento mientras los devotos expresan silenciosamente sus sentimientos de gratitud antes de la reverencia final.

Me descubrí preguntándome cuántos de estos fieles

creen de veras en la *kami* a la que acuden ostensiblemente a honrar. Pero tal vez se trate de una pregunta equivocada. Como alguien criado en una cultura cristiana, la creencia religiosa me parece principalmente una cuestión de asentimiento a una lista de doctrinas. En la iglesia católica romana a la que a veces acudía de niño, solíamos repetir a modo de ritual el Credo Niceno, que comienza diciendo: «Creemos en un solo Dios, Padre todopoderoso, creador de cielo y tierra, de todo lo visible y lo invisible…», y concluye: «Esperamos la resurrección de los muertos y la vida del mundo futuro. Amén». En los santuarios sintoístas, sin embargo, todo el ritual es sin palabras, incluida la expresión interna de gratitud, que supuestamente es más un sentimiento que un pensamiento. Dado que a los visitantes del santuario no se les pide que declaren su creencia en nada, quizá preguntarse en qué creen realmente revele una falta de comprensión.

La relativa irrelevancia de afirmar la doctrina contribuye a explicar la naturaleza sincrética de la religión en Japón, donde es habitual la expresión «nacer sintoísta, vivir confuciano, morir budista». Cuando visité el templo budista Kiyomizu-dera en Kioto, por ejemplo, el santuario sintoísta Jishu Jinja colindaba tan perfectamente con él que tardé algún tiempo en percatarme de que no formaban parte del mismo complejo. Los visitantes japoneses realizaban rituales en ambos.

Las doctrinas son menos importantes que en el cristianismo occidental, en parte debido a la creencia de que el conocimiento más puro de la realidad dimana de la experiencia directa, por lo que las verdades más fundamentales no pueden ser capturadas con el lenguaje. Son inefables, literalmente indecibles. Esta es una idea común en Asia Oriental, especialmente evidente en el taoísmo chino. El taoísmo tiene raíces profundas en la cultura china y puede remontarse cuando menos al siglo IV a. C., cuando supuestamente el primero de los grandes maestros taoístas, Lao Tse, vivió y escribió el *Tao Te Ching*, uno de los textos fundacionales del taoísmo. Dista de estar

claro si Lao Tse fue realmente o no una figura histórica, y para la mayoría de los taoístas se trata de un asunto de escaso interés. Otro texto clave del taoísmo es el *Zhuangzi*, titulado con el nombre de su autor y probablemente escrito unos siglos después. Toda escuela filosófica tiene su *tao*, que significa simplemente «el camino». Donde el *tao* del taoísmo más difiere del confucianismo es en que enfatiza la naturalidad y una suerte de espontaneidad más que las reglas y los rituales.

En China, los pensadores taoístas señalan con frecuencia la ineptitud del lenguaje para capturar el significado auténtico del *Tao*, que desafía el entendimiento y es siempre un tanto misterioso. «El camino más claro parece oscuro; / El camino hacia adelante parece conducir hacia atrás», dice el *Tao Te Ching* en su forma típicamente paradójica.[1] «Es preferible saber que no se sabe; no saber pero creer que se sabe es una enfermedad.»[2] Debido a su inefabilidad, el *Tao* se comprende mejor mediante la acción que con el pensamiento.

> *Búscalo y no lo verás*;
> *escúchalo y no lo oirás*;
> ¡*pero úsalo y jamás se agotará*![3]

El clásico del siglo III a. C. *Lüshi Chunqiu [Anales de primavera y otoño]* dice del *Tao*: «Forzado a darle un nombre, lo llamaría "Gran Uno"».[4] En el *Tao Te Ching* aparece una formulación muy similar: «Forzado a darle un nombre apropiado, lo llamaría "grande"».[5] Ambos textos hablan de ser «forzado» a usar el lenguaje, lo cual sugiere implícitamente que sería preferible no recurrir a las palabras. «Quienes lo conocen no hablan de él; / quienes hablan de él no lo conocen.»[6]

No es casual que algunos enunciados taoístas suenen un tanto jocosos. El taoísmo celebra el humor y con frecuencia es divertido, lo que, a juicio de Joel Kupperman, obedece a un buen motivo: «Dado que uno nunca posee una verdad definitiva o una interpretación definitiva de nada o una adaptación definitiva al mundo, la formación filosófica

de Zhuang Zi parece destinada a fomentar la capacidad de reírse de sí mismo. La filosofía no aspira a conducir a una “complacencia” cómoda».[7]

En el *Zhuangzi* aparece un pasaje maravilloso que explica los límites del lenguaje de un modo típicamente irónico:

> La trampa es para los peces: cuando tienes el pez, puedes olvidarte de la trampa. El cepo es para los conejos: cuando tienes el conejo, puedes olvidarte del cepo. Las palabras son para el significado: cuando tienes el significado, puedes olvidarte de las palabras. ¿Dónde podré encontrar a alguien que haya olvidado las palabras para poder hablar con él?[8]

La desconfianza en el lenguaje en el taoísmo desemboca en una sospecha incluso con respecto a los textos filosóficos clásicos, que en el *Zhuangzi* se tachan de «restos». En un pasaje, un ruedero llamado Slab le explica lo siguiente a su amo como ejemplo de su destreza:

> Cuando tallo una rueda, si la golpeo con demasiada suavidad, se deslizará y no agarrará. Si la golpeo demasiado fuerte, se trabará y no se moverá. Ni demasiado suave ni demasiado fuerte: lo capto con mi mano y respondo con mi mano. Pero mi boca no puede expresarlo con palabras. Esto requiere un arte. Pero tu siervo no puede mostrárselo a su propio hijo, y él no puede aprenderlo de mí. Llevo setenta años haciéndolo de este modo y envejezco tallando ruedas.[9]

Slab posee una destreza que no puede transmitirse con palabras ni mediante la mera demostración. Antes bien, cada nueva generación tiene que aprender el oficio de nuevo, bajo una cuidadosa tutela. Análogamente, el taoísmo sostiene que la sabiduría filosófica no se puede transmitir sin más en los textos. Los grandes sabios desarrollan su sabiduría a lo largo de toda su vida, y esta muere con ellos. «Los antiguos murieron con aquello que no podían transmitir —dice Slab—. Por tanto, lo que mi señor está leyendo solo pueden ser sus restos.» Su historia resalta asimismo la importancia de la práctica sobre la teoría: Slab

sigue el camino con su oficio mejor que su erudito amo con sus enseñanzas.

El taoísmo hace más hincapié en la inefabilidad que la otra tradición autóctona principal de China, si bien los límites del lenguaje se advierten también con frecuencia en el confucianismo. Por ejemplo, Confucio dice: «¿Habla acaso el cielo? Las cuatro estaciones siguen su curso respectivo, y todas las cosas se están produciendo continuamente, pero ¿acaso dice algo el cielo?».[10] Sin embargo, Confucio solo aconseja silencio sobre los interrogantes relativos a la realidad última, de los que cree que no necesitamos preocuparnos para vivir bien. Respecto de los asuntos importantes, recalca la necesidad de hallar las palabras adecuadas. En un célebre pasaje dice que, si tuviera que administrar un Estado, su prioridad sería rectificar los nombres, hacerles recobrar su significado y su uso auténticos. Un gobernante debería ser un gobernante, un hijo un hijo, y así sucesivamente. La gente haría lo que se supone que ha de hacer. Aunque menciona esta idea una sola vez, «la rectificación de los nombres» llegaría a convertirse en una idea importante de la filosofía confuciana.[11]

En Japón, la inefabilidad es en parte el motivo por el que la religión sintoísta autóctona tiene una tradición relativamente escasa de producción de filosofía sistemática. El poeta sintoísta del siglo XVIII Kamo No Mabuchi escribe: «Tratar de definir las cosas inequívocamente por principio supone tratarlas como objetos inertes».[12] Por eso necesitamos la poesía: para hacernos una idea de aquello que no podemos captar con precisión en el lenguaje. De ahí que el erudito sintoísta Mitsue Fujitani escribiera: «Cuando no puedo coger lo que estoy pensando y usar o bien el lenguaje directo o bien la metáfora, pero tampoco puedo abstenerme de hablar, entonces se impone la necesidad de componer un poema».[13]

Los límites del lenguaje se aceptan de manera más ostensible y cabal en el budismo zen. El zen se originó en Japón en el siglo XII, como versión autóctona de la escuela

chan, surgida en el siglo VII en China. El mito fundacional del zen consiste en que el Buda levantó silenciosamente una flor, le dio vueltas y parpadeó.[14] Es la única tradición religiosa o filosófica importante que no comenzó con algún tipo de declaración. El budismo en general destaca asimismo por el número de pasajes que aconsejan ignorar las enseñanzas del Buda, en su versión más cruda en el dicho: «Si te encuentras con el Buda por el camino, mátalo». En términos menos violentos, Shidō Bunan dice: «Las enseñanzas del Buda son sumamente erróneas. ¡Cuánto más errado es aprenderlas!». Son erróneas pues ninguna palabra puede capturar jamás la verdad, ni siquiera las palabras del Buda. La mejor forma de evitar el error es, pues, no utilizar palabras. «Si yo formulara cualquier proposición, estaría cometiendo un error lógico —escribió el filósofo budista del siglo III Nāgārjuna—. Pero no formulo ninguna proposición, luego no incurro en error alguno.»[15]

Las palabras son como «un dedo que señala la luna». «Guiada por el dedo, la otra persona debería ver la luna. Si en lugar de ello mira el dedo y lo confunde con la luna, no solo se queda sin ver la luna, sino también el dedo, toda vez que confunde el dedo índice con la luna brillante.»[16] A lo sumo, las palabras nos ayudan a ir más allá de las palabras, a un lugar donde ya no se interponen entre nosotros y el mundo, sino donde seguimos el mandato de Bunan de «ver directamente, oír directamente».[17]

En el zen, tanto el lenguaje como la racionalidad son camisas de fuerza. «El lenguaje es un producto de la intelección, y la intelección es lo que nuestro intelecto añade a la realidad, o más bien sustrae de ella», escribe Suzuki.[18] El lenguaje acrecienta la realidad toda vez que tiende una capa adicional sobre ella, lo que a su vez sustrae de la realidad oscureciendo su plenitud. «Los significados y los juicios son una parte extraída de la experiencia original, y en comparación con las experiencias auténticas son exiguos en su contenido», dice Nishida.[19] Uno de los propósitos de ciertos *koans* paradójicos —tales como «¿cuál es el color del viento?» o «cuando no puedes hacer nada,

¿qué puedes hacer?»— es llamar nuestra atención sobre la ineptitud de las palabras y cómo las oraciones perfectamente bien construidas en apariencia pueden ser, sin embargo, carentes de sentido. «Aquellos a quienes el zen se les antoja ridículo siguen todavía bajo el hechizo de la magia lingüística», dice Suzuki.[20]

A pesar de este repudio del lenguaje, los maestros zen han dejado muchas palabras escritas. Muchos interpretan esta paradoja como una avenencia imperfecta. Musō Soseki dice: «Si nunca se escribiera nada, entonces se perderían las formas de guiar a los individuos. Por consiguiente, la escuela zen se ha resignado a publicar los registros de los antiguos, aunque esto no es lo que ellos habrían deseado».[21] Una razón similar subyacía quizá a la decisión de Platón de escribir sus diálogos socráticos, aun cuando el propio Sócrates rehusara aplicar tinta al pergamino por creer que los textos anquilosados nunca pueden ocupar el lugar de la práctica del filosofar. Ahora bien, cuando los maestros zen escribían, escogían sus palabras con cuidado y mesura. Para Kazashi Nobuo, esto demuestra tanto respeto por las palabras como recelo hacia ellas. Fue él quien me contó el dicho originario de China que reza: «Las cosas más importantes solo pueden transmitirse de corazón a corazón». Cuando un gran filósofo zen como Dōgen plasmaba las cosas sobre el papel, trataba de utilizar las palabras para establecer esta conexión de corazón a corazón.

Cabría aducir que esto se debe a que los japoneses tienen semejante respeto por las palabras que sus poetas y pensadores las utilizan con mucha mesura. No se trata tanto de desconfianza hacia el lenguaje cuanto de veneración por este. Maeda Naoki, un joven sacerdote de la secta Shingon del budismo esotérico, dijo recientemente: «El habla es la medalla de plata. La medalla de oro se gana guardando silencio».[22] Pero el significado mismo de *shingon* es «palabra verdadera», por lo que carecería de sentido que el silencio en Shingon implicase indiferencia hacia el lenguaje.

El respeto profundo por las palabras en Japón se refleja

en la creencia sintoísta en el *kotodama*, un compuesto de «palabra» y «alma»: el alma de una palabra. A partir de esta creencia fluyen las supersticiones en torno a las palabras que suenan como otros términos ominosos. Cuatro (四), por ejemplo, puede leerse *yon* (よん) o *shi* (し), que suena como la palabra para muerte, *shi* (死); de ahí que el número cuatro se considere que da mala suerte. Algo del espíritu del *kotodama* se encuentra por toda Asia Oriental, donde los sonidos de las palabras están imbuidos de poderes y se considera que los homófonos dan buena o mala suerte. Tanto en chino como en coreano, el número cuatro suena también como ciertas palabras que designan la muerte y se evita con frecuencia. Por ejemplo, es frecuente que en los hoteles no exista la habitación número cuatro. En chino, el número tres, *sān* (三), es propicio, ya que suena como la palabra que designa el nacimiento, *shēng* (生).

Por supuesto, el budismo se originó en la India, y la inefabilidad también puede hallarse en la tradición brahmánica contra la que reaccionara el budismo. En los Upaniṣad se dice que el Brahman es inescrutable:

Él, por quien eso no es concebido, es concebido por él.
Él, por quien eso es concebido, no lo conoce.
No es comprendido por aquellos que lo comprenden.
Es comprendido por aquellos que no lo comprenden.[23]

La verdad última no solo está más allá del lenguaje, sino de toda comprensión racional. «No interrogues demasiado, no sea que se te caiga la cabeza», advierten los Upaniṣad. «En realidad estás preguntando demasiado acerca de una divinidad sobre la cual no puedes seguir haciendo preguntas.»[24] El yo supremo es «incomprensible, [...] no cabe razonar sobre él, es impensable».[25]

Tal vez la expresión más conspicua de la inefabilidad del Brahman sea una frase que aparece tanto en los Upaniṣad como en el *Avadhuta Gītā*, que describe al Brahman como «ni esto ni aquello» *(neti neti)*. Otro pasaje de los Upaniṣad afirma que el Brahman se encuentra en el lugar «de donde regresan las palabras».[26] Chakravarthi

Ram-Prasad dice que esto es recalcado particularmente por los filósofos del Advaita, quienes «mantienen que el lenguaje no puede tocar al Brahman; este es *inefable*».[27]

La apreciación profunda de los límites del lenguaje y la negativa a confundir el mundo tal como es con nuestras categorizaciones conceptuales son fortalezas perdurables de la filosofía a lo largo y ancho de Asia. En mi experiencia, Occidente tiende a ver todos los límites del conocimiento como una afrenta, una frontera que ha de ser cruzada. Lo desconocido plantea el desafío de «llegar con audacia allí donde ningún hombre ha llegado hasta ahora». En otros lugares, los límites humanos no son solo aceptados, sino incluso celebrados. En el Congreso Filosófico Indio, Duvan Chandel citó al mejor poeta de la India moderna, Rabindranath Tagore: «La verdad ama sus límites, pues en ellos se encuentra con lo bello».[28] Este es un sentimiento que resuena en la India desde hace siglos.

La pregunta del millón suscitada por la aceptación de lo inefable es si, una vez visto que el mundo no es lo mismo que nuestra concepción lingüística de él, podemos verlo tal como realmente es. Muchas tradiciones orientales afirman que sí que podemos. Yo sigo sin estar convencido de ello. Incluso si podemos percibir la realidad no enmarcada por los conceptos, seguirá estando enmarcada por nuestro aparato perceptivo y cognitivo. Podemos quitarnos las gafas del lenguaje, pero nuestra experiencia del mundo sigue teniendo que atravesar la lente de la naturaleza humana. La idea de que podamos disolver completamente nuestras formas específicamente humanas de experiencia y ver o fusionarnos con la realidad en sí misma resulta incoherente. No puede existir una visión desde ningún lugar ni tampoco desde todas partes: toda visión ha de ser desde algún lugar. Escapar por completo de nuestra perspectiva humana supondría cesar de ser humanos y, por ende, cesar de existir no solo tal como lo conocemos, sino como podríamos conocerlo.

Mis reflexiones sobre la inefabilidad deben algo al filósofo prusiano del siglo XVIII Immanuel Kant. Kant, al

igual que muchos pensadores orientales, lidió con la idea de que existía una distinción entre el mundo tal como es (el mundo nouménico) y el mundo tal como nosotros lo percibimos (el mundo fenoménico). Al leer las obras de los filósofos empiristas contemporáneos como David Hume, le preocupaba el hecho de que, una vez que aceptamos que todo nuestro conocimiento del mundo dimana de nuestros sentidos, diríase que estamos atrapados en el mundo fenoménico y no podemos conocer nada del nouménico. En lugar de tratar de escapar de la trampa, Kant la aceptó.

El punto de partida de Kant es la comprensión de que siempre que insistimos en que nuestros pensamientos y conceptos han de adecuarse a la forma de ser de los objetos, independientemente de nosotros, estamos condenados al fracaso. Por mucho que examinemos la naturaleza *tal como es en sí misma*, solo observamos la naturaleza *tal como se nos aparece*. Incluso cuando pensamos que nos estamos aproximando a la naturaleza misma, como cuando investigamos la estructura subatómica del universo, solo podemos estar observando más de cerca el mundo tal como aparece, no tal como es. No hay escapatoria: solo podemos experimentar el mundo a través de los ojos, la mente, las ideas, los modelos y los constructos de los seres humanos.

La solución kantiana consiste en cuestionar la asunción básica acerca de lo que implica el conocimiento: que hemos de adecuar nuestro conocimiento a la forma de ser de los objetos. ¿Por qué no considerar la posibilidad de que sean los objetos los que se adecuen a nuestra forma de ser? El mundo solo es como es porque nuestra mente lo estructura de una manera determinada. Si existe un mundo en el espacio y en el tiempo es solo porque experimentamos el mundo en tres direcciones espaciales y en tiempo pasado, presente y futuro. En otras palabras, el mundo que conocemos existe solo porque lo percibimos de la manera en que lo hacemos. En lugar de llevar al pensador hasta el mundo, Kant trajo el mundo hasta el pensador.

Esto puede parecer una forma de escabullirse: que Kant está solucionando el problema de que no conocemos el

mundo tal como es diciendo que el conocimiento del mundo tal como se nos aparece es igual de válido. Pero su argumento es más sutil. Dice que el hecho de que el mundo nouménico esté más allá de nosotros no constituye ninguna tragedia humana, sino una necesidad universal para cualquier criatura consciente. Para que cualquier ser tenga experiencias, ha de poseer un marco perceptivo y cognitivo. Estos pueden ser radicalmente diferentes. Los murciélagos se ubican en el espacio mediante la ecolocalización; el tiempo pasa cuatro veces más despacio para una mosca que para un ser humano.[29] No sabemos cómo podrían percibir el universo las formas de vida extraterrestre, pero sí que sabemos que, para ser conscientes, tendrían que verlo *de alguna forma*, y eso significaría que ellos también estarían atrapados en su propio universo fenoménico, alejados del nouménico. En otros términos, para que exista un mundo real para cualquier vida consciente, ha de haber un mundo fenoménico. Un mundo semejante es real, pues sencillamente no puede haber nada más auténticamente real para cualquier forma de vida concebible.

Kant no niega la existencia de un mundo independiente de la experiencia humana, el mundo nouménico de las cosas-en-sí. Pero, a su juicio, no tenía sentido creer en la posibilidad de llegar a conocerlo. A ese respecto, está más cerca de Confucio y de Buda, quienes propugnaban el silencio sobre las cuestiones últimas de la metafísica. Desde una perspectiva kantiana, todas las demás filosofías asiáticas que reivindican la posibilidad de una experiencia inefable y no conceptual del mundo tal como verdaderamente es se aferran a un sueño imposible de ser capaces de escapar de nuestro aparato cognitivo humano. Podemos suprimir el lenguaje, pero no podemos suprimir la mente humana.

Creo que la intuición básica de Kant es muy poderosa. Me permite entender por qué ciertas experiencias místicas o meditativas no pueden aceptarse como fuentes fiables de conocimiento del mundo tal como es. Muchos han creído que tener una experiencia del yo fusionado con el Brahman,

o del yo como vacío, o de la disolución del pasado, el presente y el futuro, supone algún tipo de evidencia de que así son realmente las cosas. La respuesta kantiana es que todas estas experiencias siguen siendo meras experiencias. Nos dicen algo sobre cómo se nos aparecen las cosas, pero nada pueden decirnos sobre cómo son las cosas. El sentimiento de unidad con el Brahman no significa que seas uno con el Brahman; el hecho de sentirte liberado del flujo temporal no te libera del flujo temporal. Y lo que es más importante, el hecho de que semejantes experiencias puedan parecerte más reales que las experiencias cotidianas no las vuelve más reales. Los estados extraordinarios pueden ser más poderosos que los ordinarios, pero eso no prueba que revelen la verdad mejor que los ordinarios. Las experiencias «exacerbadas» pueden ser simplemente experiencias en las que nuestros pies pierden contacto con el suelo, lo cual no implica que nos acerquen a los cielos. La ironía estriba en que la tentativa de ir más allá de la experiencia para descubrir cómo son realmente las cosas depende más aún de las particularidades de la experiencia personal que el conocimiento ordinario del mundo de la vida cotidiana, que al menos puede ser corroborado por las observaciones objetivas de terceros.

Me atrevería incluso a sostener que los conceptos y el lenguaje pueden ayudarnos a aproximarnos a la realidad, en lugar de interponerse en nuestro camino hacia ese conocimiento. Para entender el porqué, hemos de considerar con más detenimiento lo que significa la objetividad. Existe la tentación de creer que el conocimiento objetivo trasciende todos los puntos de vista, todos los conceptos y todo lenguaje. Más que ser una visión desde algún lugar, el conocimiento objetivo sería una suerte de visión desde ninguna parte. Semejante explicación objetiva del mundo ha constituido la meta implícita o explícita de la mayoría de las filosofías occidentales. Una de las expresiones más palmarias de esto surgió durante la Ilustración francesa del siglo XVIII, en la introducción de D'Alembert a la *Encyclopédie*. Este pensador anhelaba una

ciencia unificada en la que «el universo sería un único hecho y una gran verdad para quienquiera que supiera abarcarlo desde un solo punto de vista».[30]

Pero, como sugiere Kant, una visión desde ninguna parte no es una visión. De ahí el título del clásico contemporáneo de Thomas Nagel *Una visión de ningún lugar*, en el que critica esta noción de objetividad. Pero Nagel critica la objetividad para salvarla, no para enterrarla. Nos invita a ver la objetividad no como un absoluto inalcanzable, sino como una dirección a la que aspirar.

Todos partimos de la experiencia subjetiva. Al igual que los bebés, somos el centro del universo y ni siquiera entendemos que otros tengan perspectivas diferentes. Damos nuestro primer paso hacia una comprensión más objetiva del mundo cuando nos damos cuenta de que las cosas continúan existiendo cuando las perdemos de vista. Empezamos a ver que la forma de ser de las cosas no depende puramente de cómo las percibamos. Descubrimos que algunas personas son daltónicas, de suerte que lo que es verde para nosotros no es verde para todo el mundo, o que un palo que parece doblarse en el agua es en realidad recto al tacto. Esto ilustra que, para Nagel, la objetividad es cuestión de grados. Nuestra comprensión se vuelve tanto más objetiva cuanto menos dependa de las idiosincrasias de nuestros puntos de vista, nuestros órganos sensoriales o nuestros esquemas conceptuales específicos. Nagel ilustra esto con la imagen de círculos concéntricos: los menores en el centro, los más subjetivos; los mayores afuera, los más objetivos. Los círculos se agrandan cuanta más gente es capaz de compartir la misma perspectiva.

Los pináculos del conocimiento objetivo se encuentran en las matemáticas y en la ciencia, pues estas son formas de entender el mundo que no dependen del lenguaje que hablemos, de dónde vivamos, ni siquiera de cuáles de nuestros sentidos estén en pleno funcionamiento. Ni siquiera esta clase de conocimiento es completamente objetivo. No sabemos si los extraterrestres serían capaces de comprender nuestra ciencia o nosotros la suya. Tampoco

podremos llegar a saber si existe alguna limitación fundamental en la cognición humana que nos impida alcanzar una comprensión más objetiva todavía. No obstante, en la ciencia y en las matemáticas alcanzamos grados muy elevados de objetividad, formas de entender que trascienden las perspectivas particulares. Ahora bien, este conocimiento objetivo requiere conceptos y lenguaje. Lejos de ser obstáculos para la verdad objetiva, estos facilitan el acceso a ella.

Siguen siendo valiosas las tradiciones que aspiran a ir más allá de las palabras y los símbolos, cultivando formas de relacionarse con el mundo que están más arraigadas en la experiencia directa y dejan de lado las categorías conceptuales. Cuando menos, sin duda resulta útil recordarnos a nosotros mismos que nuestra forma de experimentar el mundo en la actualidad puede que no agote todas las posibilidades que este mundo ofrece. Y puede haber formas de conocer que no puedan expresarse en proposiciones lingüísticas. La filosofía anglófona tiende a distinguir entre *know-how* («saber-cómo» o «saber hacer») y *knowing-that* («saber que algo es el caso»), y arguye que solo este último genera conocimiento auténtico. Pero esta estipulación parece arbitraria. Negar que el ruedero Slab posea conocimiento porque no pueda plasmarlo en el papel parece cambiar las reglas del juego epistemológico para amañar el resultado filosófico.

Resulta interesante el hecho de que, a comienzos del siglo XX, Bertrand Russell, uno de los filósofos analíticos más prominentes, nada fanático de lo inefable, distinguiera entre conocimiento por familiaridad *(knowledge by acquaintance)* y conocimiento por descripción *(knowledge by description)*. Conozco Bristol, la ciudad en la que vivo, por familiaridad, pero conozco Trieste solo por las descripciones que he leído de ella. Russell sostenía asimismo que todo conocimiento por descripción está arraigado en el conocimiento por familiaridad, que la experiencia del mundo es primordial. Las personas cuyas descripciones de Trieste leo están (presumiblemente)

familiarizadas con la ciudad. Ahora bien, solo las proposiciones pueden ser verdaderas o falsas, por lo que, aunque estas *descripciones* de Trieste puedan ser verdaderas o falsas, no podemos decir que sus *experiencias* de Trieste sean verdaderas o falsas. Pero ¿qué sucede si ciertas experiencias no pueden traducirse adecuadamente al lenguaje? En tal caso tendríamos conocimiento por familiaridad sin ningún conocimiento por descripción asociado. ¿No podríamos acaso calificar de inefable dicho conocimiento? Russell no consideró semejante posibilidad, pero, a mi juicio, este pequeño giro hace que una filosofía muy occidental parezca súbitamente cuasi oriental. Una cierta familiaridad con otras tradiciones crea la posibilidad de redescribir la nuestra de maneras fructíferas y fascinantes.

CAPÍTULO 3

¿Teología o filosofía?

«Premisas enraizadas en la revelación»

En una conferencia sobre filosofía islámica medieval, uno de los especialistas destacados en el campo estaba despotricando en el guardarropa tras una charla de un colega igualmente reconocido. Estaba furioso porque su colega había tachado básicamente de teología, no filosofía, la mayor parte de lo que se ha escrito en la tradición intelectual islámica desde Avicena (conocido también como Ibn Sīnā, 980-1037). Mientras descargaba su furia, llegó por detrás su colega para recoger su abrigo y escuchó potencialmente parte de la invectiva. Lejos de sentirse cohibido, el erudito dirigió su fuego contra el objeto de su ira.

Su colega se defendió, aclarando que se limitaba a preguntar si los principales pensadores estaban «filosofando o simplemente reciclando bellos argumentos para demostrar un relato mitológico».

«Está usted hablando de libros que no ha leído», le acusó el académico, añadiendo que, de acuerdo con los criterios de su colega, uno de los pensadores más importantes de la historia de la filosofía occidental, santo Tomás de Aquino, «no es un filósofo».

«¡Por supuesto que no es un filósofo!», dijo su colega, recogiendo el guante con entusiasmo.

Un conciliador de entre el grupo de testigos, congregados para presenciar aquellos puñetazos

intelectuales, sugirió una solución de compromiso: «Podría decirse que se trata de una teología filosófica. Es muy filosófico, pero no es un filósofo».

El prominente especialista no estaba dispuesto a aceptar esos planteamientos, y acusó a su colega de restringir la «verdadera» filosofía a lo que sucedió en Europa a partir de la Ilustración.

«¡Regresemos a los griegos, por el amor de Dios! —replicó su colega—. Esa es nuestra comprensión de la filosofía.»

«¿Y acaso ellos no pretenden explicar ninguna mitología? —contraargumentó el académico—. Lo que usted está diciendo básicamente es que si emplean argumentos filosóficos solo por motivos religiosos, entonces ya no son filósofos. Eso excluye toda la tradición filosófica anterior a la Ilustración.»

La disputa habría proseguido, pero la melé estaba bloqueando el guardarropa y teníamos que desalojar el edificio. Era hora de cenar. Se acordó tácitamente una tregua en lo que era claramente una guerra larga y amarga.

Yo estaba contento de haber presenciado aquella escaramuza. Confirmaba que uno de los debates cruciales acerca de la historia de la filosofía islámica es en qué medida es filosofía y en qué medida se trata de teología. Este debate se produce prácticamente allí donde existe la filosofía. Resulta ciertamente evidente en la tradición india clásica, donde la revelación y la religión se hallan profundamente entrelazadas con el pensamiento filosófico. La cuestión se plantea también en Asia Oriental, donde el confucianismo y el taoísmo se consideran a veces religiones y donde el budismo ejerce una fuerte influencia en muchas tradiciones filosóficas. Y una razón por la que muchos no tratan las antiguas tradiciones orales como sistemas filosóficos es que se asume su carácter esencialmente religioso.

Los intentos de distinguir la filosofía y la teología son particularmente arduos en la filosofía islámica, como ilustraba aquel incidente en el guardarropa de la

conferencia. Incluso nuestra forma de describir la tradición es potencialmente controvertida. Denominarla «filosofía islámica» equivale a sugerir que toda ella posee un carácter religioso, por lo que algunos prefieren designarla como «filosofía en el mundo islámico». Por ejemplo, no definimos a René Descartes o a John Locke como «filósofos cristianos», aun cuando ambos fuesen de hecho tanto filósofos como cristianos, identidades que no eran mutuamente excluyentes en el siglo XVII. Locke, por ejemplo, elogiaba la tolerancia como «principal característica distintiva de la verdadera Iglesia», pero insistía en que «no cabe tolerar en absoluto a aquellos que niegan la existencia de un Dios», porque «las promesas, los pactos y los juramentos, que constituyen los vínculos de la sociedad humana, no pueden ejercer control alguno sobre el ateo».[1] Sin embargo, única y exclusivamente en aras de la simplicidad, mantendré la denominación de filosofía islámica, pero vaya por delante que ello no prejuzga en qué medida esta se halla infundida con teología.

La manera usual de enmarcar el debate sobre la naturaleza religiosa de la filosofía islámica es centrar la atención en la batalla por la supremacía entre la *falsafa* y la *kalām* en la Edad Media. *Falsafa* suele traducirse como «filosofía», en tanto que *ilm al-kalām*, por mencionar su nombre completo (literalmente «la ciencia de la palabra o del discurso»), representa la idea, más difícil de traducir, de un tipo de filosofía teológica específico del islam. Los protagonistas principales de esta disputa histórica fueron Avicena y Averroes, defensores del *falāsifa* (filósofo), y Algazel, cuya *Incoherencia de los filósofos* atacaba la búsqueda de la razón sin la revelación. La versión cruda de la historia es que venció Algazel, y el declive de la *falsafa* presagiaba el declive del pensamiento filosófico secular en el mundo islámico, que no se ha revertido hasta nuestros días. *Falsafa* es una «palabra malsonante» en el mundo árabe, escribía recientemente Omar Saif Ghobash. «Se considera una distracción de la importancia de mantener la fe pura y no corrompida por preguntas que solo servirán

para dividir y separar a los musulmanes».[2] La religión reclama su primacía sobre la razón, lo cual significa que ha sido difícil reinterpretar el islam a la luz de la ciencia contemporánea y obligar a sus doctrinas a acomodarse al conocimiento secular.

Aunque ningún estudioso serio suscribiría enteramente el relato simplista actual en el que la teología expulsa a la filosofía, en términos generales este representa una creencia popular que continúa siendo un motivo de disputa. Dimitri Guttas es el más importante de los estudiosos internacionalmente respetados cuyas ideas son cercanas a esta historia por defecto. Según su versión, Avicena marcó el punto álgido de la filosofía islámica. Avicena nació durante la época de la dinastía samánida persa (819-999), cuando florecieron la ciencia y la filosofía. «Los gobernantes samánidas no estaban interesados en adoptar una postura intransigente aferrándose al relato literal del islam tal como se expresa en el Corán —me explicó Guttas —. Los filósofos y los científicos lo interpretaban metafóricamente, como por lo demás hace casi todo el mundo en aquellos contextos sociales en los que la religión no está siendo utilizada por los agentes políticos con fines políticos.» La apertura del mundo islámico temprano contrastaba con la mayor cerrazón mental del cristianismo de la antigüedad tardía, donde «no se permitía la continuidad de la visión científica de la vida del mundo helénico, debido a la adhesión extrema al relato literal de esa clase de cristianismo ortodoxo».

Durante este periodo, la filosofía griega antigua, especialmente la de Aristóteles, se tradujo al árabe y ejerció un profundo impacto en el pensamiento en el mundo islámico. Guttas sostiene que Avicena estaba haciendo básicamente ciencia, con lo cual se refería a «una investigación abierta de la naturaleza de la realidad», que es como él caracteriza asimismo la filosofía griega clásica: «En Avicena alcanzamos el pináculo de este desarrollo científico, ya que reúne todas las diferentes ciencias que se estaban desarrollando y crea un sistema integrado que es

científico y, al mismo tiempo, holístico».

En cierto sentido, Avicena tuvo un éxito excesivo y su sistema «se convirtió él mismo en una concepción dogmática. Al forjar una visión del mundo tan consistente e integral, el propósito principal del filosofar a partir de entonces pasó a ser no tanto el desarrollo de la ciencia investigadora ni el descubrimiento de cosas cuanto el intento de criticar o defender dicha visión. El sistema científico de Avicena quedó congelado como *la* visión científica por excelencia, y los demás trataron de desmontarlo».

Después de Avicena, sin embargo, Guttas arguye que «prevalecieron las motivaciones teológicas», toda vez que la *kalām* llegó a dominar sobre la *falsafa*. No obstante, hemos de ser cautos al respecto, pues *falsafa* no significa filosofía en su sentido general moderno. *Falsafa* es una transliteración de la palabra griega *philosophia*, «entendida por todos como las obras principalmente de Aristóteles, así como de los matemáticos y los astrónomos, la literatura científica griega». En otras palabras, la *falsafa* se refería a las ciencias en general, tal como se heredaron de los griegos, no solo a lo que hoy llamaríamos filosofía.

Guttas aduce que la *kalām*, en cambio, es «lo que denominaríamos teología, una suerte de ejercicio consistente en tratar de entender la religión de un modo racional». Poseía una «doble función de presentar la religión de una forma más sistemática y ordenada, y asimismo argumentar en contra de la gente del libro, los cristianos y los judíos».

Inicialmente, *kalām* y *falsafa* no estaban en conflicto, pues se entendía que se ocupaban de cosas diferentes. A juicio de Guttas, esto cambió por razones tanto políticas como filosóficas. A los gobernantes «les resultaba cada vez más ventajoso patrocinar a los eruditos y pensadores que jugaran la carta de la religión», en parte para lograr el respaldo del pueblo. El resultado no fue tanto que la *kalām* liquidase la *falsafa* cuanto que la subvirtió y la subsumió. El mismo patrón puede apreciarse en la filosofía escolástica

del mundo cristiano medieval. Los escolásticos «empezaron a utilizar todo el lenguaje, los métodos y los argumentos que estaban empleando los filósofos, pero purgándolos de los aspectos doctrinales que no eran de su agrado, introduciendo a cambio los suyos propios a fin de que parecieran básicamente filosóficos, pero no lo eran. El esqueleto de los argumentos y las doctrinas parecía filosófico, pero los contenidos eran cristianos». Análogamente, en el mundo islámico, «los argumentos mismos parecían filosóficos, pero el contenido era islámico». La diferencia estriba en que en el mundo cristiano, allá por el siglo XVII, el escolasticismo empezó a declinar en favor de un estilo filosófico más secular, en tanto que en el mundo islámico la *kalām* siguió llevando la delantera.

Para otros estudiosos, esta interpretación entraña muchos elementos problemáticos. Hubo un momento álgido que luego quedó atrás porque, como dice Richard Taylor: «Avicena era increíble. Un cierto declive después de Avicena era inevitable». Pero Taylor rechaza el relato imperialista al uso del declive islámico y la preponderancia occidental, que ve esta decadencia como una forma de degeneración. «Este discurso de la decadencia está arraigado en la percepción europea del mundo islámico que se genera a partir de las ideas ilustradas y el contexto colonial —me comenta Frank Griffel—. Si buscas evidencias del declive, las encuentras en el campo de batalla. Los ejércitos islámicos, a partir de 1798, son derrotados con regularidad, y eso incrementa en Europa la sensación de una civilización en declive.» Desde el punto de vista de alguien que vive, por ejemplo, en El Cairo, eso no parece tanto un anuncio de la superioridad de la civilización occidental cuanto un reflejo de «Europa como una cultura agresiva, que aspira a subyugar a otras culturas».

Por ejemplo, en la India y en Oriente Medio solía haber instituciones educativas muy sólidas y se otorgaba mucho valor a la enseñanza. Griffel dice que «existía la expectativa de que si llegabas a ser un funcionario estatal en el Imperio

mongol necesitabas conocer a Avicena. Esto se consideraba un ejercicio intelectual, no algo que hubiese que suscribir». Una y otra vez fue Occidente el que mató estas instituciones. Por ejemplo, tras el levantamiento de 1857-1858 en la India, «los británicos básicamente retiraron la dotación de estas instituciones y tres años más tarde todas ellas habían muerto. La única educación auténtica que se ofrecía era una escuela que preparaba para el Servicio Colonial Británico».

Otra fuente de la percepción de la decadencia es que la Ilustración dio lugar a una idea sólida de que la filosofía «necesita ser una disciplina secular», mientras que «las premisas de la teología están enraizadas en la revelación. En el discurso ilustrado, la filosofía cobra vigor. Existe asimismo esta idea en la Francia de los *philosophes*, como Voltaire, que eran ateos. Eso forjó la expectativa de lo que es la filosofía, de suerte que, cuando en el siglo XIX los observadores europeos investigaron el mundo islámico, no encontraron a ningún Voltaire ni a ningún *philosophe*». Pero lo que sí vieron es que en la tradición clásica había pensadores como Avicena y Al-Farabi, que hablaban mucho de religión abiertamente. «Se llamaban a sí mismos *falāsifa* —dice Griffel—, de modo que el término también aparece allí. Todo encaja. Y vemos que estas sociedades están en decadencia, son más pobres que nosotros, son más débiles que nosotros. Si unimos todas las piezas obtenemos el relato de que antaño existió la gran cultura del mundo islámico y, por supuesto, entraron en decadencia porque habían renunciado a la *falsafa*, la filosofía.»

Griffel dice luchar contra este relato porque, en algún sentido, sí que parece producirse un cierto declive en la civilización islámica en los siglos XVIII y XIX, ya que las sociedades islámicas no eran tan productivas ni innovadoras como las occidentales. «El progreso, la innovación, las riquezas materiales, la producción de riqueza material, la proyección del poder militar en el exterior; todo esto es algo que asociamos a una sociedad exitosa.» Ahora bien, ¿es esta la medida auténtica del éxito

y es la decadencia su contrario? «¿Decadencia? —pregunta Griffel—. Depende de cómo lo veamos. Si consideramos que una sociedad exitosa es aquella que trata de conquistar imperios, entonces sí.»

Otros tienen todavía menos pelos en la lengua. Yahya Michot dice que, cuando juzgamos la relativa prosperidad de los mundos occidental e islámico durante los últimos siglos, «es demasiado pronto para comparar. Tú y yo estaremos muertos. Tendremos la oportunidad dentro de cincuenta años, después del cambio climático, que está destruyendo por doquier la civilización en este planeta. Entonces habrá llegado el momento de ver qué fue más útil para la especie humana: la llamada modernidad occidental o las civilizaciones más tradicionales que no iniciaron o no contribuyeron a esa clase de cambio climático».

Insiste en que los problemas del mundo islámico provendrían más de fuera que de dentro. «En lugar de hablar de decadencia, yo hablo de una fantástica capacidad de supervivencia. El Imperio romano cayó por menos de lo que el mundo musulmán tuvo que sufrir en los siglos XIII y siguientes, a partir de las invasiones mongolas.» En épocas más recientes, Occidente ha sido más dinámico, pero no asumamos que eso es algo bueno, advierte. «Cuando tenemos un cáncer general en un organismo, podemos hablar en efecto legítimamente del dinamismo de las células cancerígenas, pero el resultado es el que conocemos. Por consiguiente, podemos decir que, comparadas con las células cancerígenas, las células sanas que son incapaces de resistir están decayendo, deteriorándose, etc.»

Escuchando a destacados especialistas debatir estos asuntos conmigo y entre ellos en la conferencia, me sorprendió que la discrepancia no estaba tan polarizada como podría parecer en un principio. La discusión parece versar sobre si el pensamiento islámico es verdaderamente filosófico o una especie de teología. Con frecuencia se asume que se trata de un desacuerdo inherentemente cargado de valores: el pensamiento islámico es filosofía «propiamente dicha» (bueno) o «solamente» teología

(malo). Pero, por supuesto, la creencia de que la filosofía propiamente dicha ha de ser purgada de toda mancha teológica es en sí misma una expresión de un valor que no todo el mundo estaría dispuesto a compartir. En otras palabras, es posible aceptar que el pensamiento islámico no se ha secularizado de la misma forma que la filosofía occidental, y el hecho de decirlo es lo mejor para él.

«¿Quién dice que un filósofo no puede estar motivado por la Iglesia y por Dios? —pregunta Griffel—. Tenemos figuras importantes en la tradición británica a las que consideramos filósofos, personas profundamente piadosas que no escribían sobre su fe, pero cuya motivación para comprender y explicar el mundo sigue siendo teológica. Los autores árabes son abiertos al respecto.» Análogamente, Luis Xavier López-Farjeat afirma que «nuestra concepción de la filosofía será muy estrecha» si insistimos en que esta ha de adecuarse a los parámetros fuertemente seculares de la Ilustración.

Todos los expertos convienen en que no existe una distinción tajante entre teología y filosofía en el pensamiento islámico, ni posiblemente en la mayoría de las demás tradiciones intelectuales de la historia. Hablando de El Cairo en la cúspide de su vigor intelectual, por ejemplo, Griffel dice: «La distinción entre teología y filosofía sería completamente ajena a esas personas en 1798».

Richard Taylor coincide, afirmando que existe «absorción de un lado para otro» entre la teología y la filosofía secular en el mundo islámico, «sendas intelectuales paralelas que bastante a menudo se unen y se separan, y se observan mutuamente en cierta medida». Un ejemplo de ello es Algazel, acusado con frecuencia de destruir la filosofía con su ataque a Avicena y la *falsafa*. Una manera mucho mejor de considerar este asunto, dice Taylor, consiste en ver que su estudio de Avicena «dio a conocer la filosofía a la teología».

A Peter Adamson también se le antoja de poca ayuda ver la distinción entre *falsafa* y *kalām* como una batalla entre fe y razón. «Más bien hubo una lucha dentro de la

propia *kalām* entre enfoques más o menos racionalistas para comprender la revelación traída por Mahoma.»[3] La distinción no supone en realidad dos maneras diferentes de pensar. Más bien se trata de una división en el seno de un único sistema de pensamiento islámico-filosófico-teológico. Algazel, defensor arquetípico de la *kalām*, no solo discute filosóficamente, sino que apela a argumentos de Platón y de Galeno, y sostiene que los *falāsifas* los han malinterpretado.[4] Análogamente, el *falāsifa* Al-Kindī inicia uno de sus tratados filosóficos con estas palabras: «Que Dios te conceda una larga vida en los estados más felices y en las obras más puras, oh, hijo de nobles señores y piadosos líderes. ¡El faro de la fe, la piedra preciosa, el mejor de ambos mundos!».[5] Incluso cuando llega a su conclusión basada en razonamientos neoplatónicos, lo hace en términos religiosos: «Por consiguiente, no existen muchos agentes, sino Uno sin multiplicidad alguna (¡glorioso y ensalzado sea Él por encima de las descripciones de los herejes!)».[6]

Averroes (Ibn Rushd) también es aficionado a establecer la licencia teológica de la *falsafa*, aduciendo que así lo ordena el Corán. Interpreta versos del Corán tales como «reflexiona, tú [que] tienes visión»[7] como autoridad coránica que impone la obligación de usar métodos filosóficos.[8] Asimismo, sostiene con claridad que la filosofía no puede hacerse sin piedad y que su fin último es también la piedad:

> A partir de esto resulta evidente que el estudio de los libros de los antiguos es obligatorio por la Ley, toda vez que su meta y su propósito en sus libros es justamente el propósito al que la Ley nos ha instado, y que quienquiera que prohíba su estudio a cualquiera que sea apto para estudiarlos —esto es, cualquiera que reúna dos cualidades: (1) inteligencia natural y (2) integridad religiosa y virtud moral— está bloqueando la puerta mediante la cual la Ley le llama al conocimiento de Dios, la puerta del estudio teórico que conduce al conocimiento más verdadero de Él.[9]

Avicena también emplea las escrituras en sus

argumentos, con el fin de rebatir a aquellos que creen que no existió ni el ser ni el tiempo antes de que Dios crease el ser y el tiempo presentes, diciendo: «Estas opiniones acerca del mundo no encajan con el sentido evidente de las escrituras» y «no se afirma en las escrituras que Dios existiese sin absolutamente nada más: no encontramos en ninguna parte un texto a tal efecto».[10] Asimismo afirma que «el propósito de las escrituras es simplemente enseñar la ciencia verdadera y la práctica apropiada».[11]

La lucha por encontrar el equilibrio adecuado entre revelación y razón prosigue en la actualidad a lo largo y ancho del mundo islámico. Ha habido épocas y lugares en los que las constricciones teológicas al razonamiento se han relajado y las ideas laicas han ganado terreno. Por ejemplo, Christopher de Bellaigue ha escrito una crónica de lo que él denomina la «Ilustración islámica» del siglo XIX, cuando el pensamiento musulmán creativo floreció en El Cairo, Estambul y Teherán. No obstante, el propio De Bellaigue, que desacredita la idea de que el islam y la filosofía de amplias miras son incompatibles, reconoce que esta vino precedida por siglos en los que la indagación libre resultaba casi imposible y que el rumbo del viaje en las últimas décadas ha sido en buena medida el mismo.

«Si el islamismo se conjugaba tan exitosamente con la modernidad hasta la Primera Guerra Mundial —pregunta—, ¿por qué desde entonces el resurgimiento religioso reaccionario ha sido capaz de imponerse en sectores cada vez más amplios del mundo islámico?»[12] Buena parte del resto del mundo ha sido demasiado impaciente como para tratar de responder a esto con sobriedad, exigiendo una Ilustración islámica más extensa en la línea de la europea (pasando por alto, entre otras cosas, el largo tiempo que tardó la Ilustración en desembocar en la emancipación de la mujer, la igualdad racial y la igualdad de derechos para los homosexuales). No obstante, a estas alturas deberíamos saber que, si instamos al mundo islámico a seguir la misma senda que Occidente, es más probable que suscitemos resistencia que entusiasmo. En Occidente, el conocimiento

secular viene manteniendo un forcejeo con la autoridad religiosa, en una suerte de juego de suma cero. Como advierte De Bellaigue, deberíamos evitar cometer la falacia, promovida tanto por los «progresistas» como por los «reaccionarios», «de que la modernidad es un valor fijo ante el que solo caben dos respuestas: la aceptación o el rechazo en favor del *statu quo*».13 La historia de la filosofía islámica sugiere que la adopción del conocimiento secular por parte del mundo musulmán habrá de ser sui géneris. Existen escasas o nulas posibilidades de un rechazo de la verdad absoluta del Corán o de una filosofía que no tenga en cuenta la religión. No obstante, es muy probable que exista una filosofía distintivamente islámica que sea abierta y tolerante, y que acepte el conocimiento secular compatibilizándolo con la teología. Tal ha sucedido en el pasado y podría suceder de nuevo. Quienes sostienen lo contrario para afirmar que estamos abocados inexorablemente a un choque de civilizaciones no tienen la historia de su lado.

Comoquiera que se resuelva la disputa en la filosofía islámica, es efectivamente cierto que, en lo tocante a la separación de la teología y la filosofía, el Occidente moderno es la excepción mundial, no la regla. Como hemos visto, el mismo tipo de mezcolanza de fe y razón se encuentra en la filosofía india, que en muchos sentidos se asemeja a la teología natural de la Europa medieval. Pero deberíamos recordar que esta forma de pensar continúa siendo predominante en el cristianismo actual. Un sacerdote católico indio, Jose Nandhikkara, me señaló estos paralelismos en el Congreso Filosófico Indio: «El papa Juan Pablo II decía que la fe y la razón son como dos alas con las que el espíritu humano se eleva en la contemplación de la verdad, y ambas son dones de Dios. Por consiguiente, deberíamos tender a buscar la complementariedad y no deberíamos guiarnos solamente por la fe ni solamente por la razón. Todas las ramas del conocimiento son importantes, pues pueden contribuir a la armonía de la vida».

En Asia Oriental el panorama se complica por el hecho de que el vocabulario tradicional no establece la misma clase de distinciones entre los conceptos religiosos y filosóficos que las lenguas europeas. Por ejemplo, en japonés no existía ninguna palabra para distinguir la religión de la superstición hasta finales del siglo XIX. Los estudios de la filosofía japonesa advierten con frecuencia lo que Carter describe como «la falta de separación nítida entre filosofía y religión».[14] Tanabe Hajime escribe que «la religión y la filosofía difieren entre sí y, sin embargo, se implican mutuamente».[15] Según Takeuchi Yoshinori:

> En el budismo, la religión y la filosofía son como un árbol que se bifurca desde su base. Ambas crecen de las mismas raíces y se nutren con la misma savia. [...] Ha habido épocas en la larga historia del budismo en las que una poda de la rama filosófica ha ayudado al tronco a florecer, y otras épocas en las que la rama filosófica estaba en plena floración mientras que el tronco se había ahuecado.[16]

La religión en el contexto japonés posee un carácter diferente del que posee en Occidente. «Generalmente, la religión en Japón no es una cuestión de creencias —dice Carter—. En lugar de ello, la religión en Japón tiene que ver con la transformación de la conciencia.»[17] Pretende ayudar a las personas a experimentar el mundo de otra forma, no modificar sus creencias sobre él. Esta distinción entre creencia y transformación de la conciencia se encuentra asimismo en el budismo de manera más general. «El propio Buda advertía con frecuencia a sus discípulos contra la confusión de la investigación religiosa, la "noble búsqueda", con las cuestiones filosóficas y metafísicas», dice Takeuchi.[18] De ahí que filosofía y religión mantengan una relación un tanto paradójica, «inseparables pero distintas, complementarias pero opuestas, o, en palabras de Nishida, autocontradictorias y, sin embargo, idénticas».[19]

A los filósofos occidentales puede resultarles francamente difícil lidiar con las vertientes ampliamente teológicas de otras tradiciones. Tengo la impresión de que

se encuentran atrapados con frecuencia entre un entusiasmo cosmopolita por lo desconocido y un desdén provinciano hacia la disolución de la filosofía pura con la fe. El resultado es que a menudo restan importancia o incluso niegan la naturaleza aparentemente religiosa de las ideas que estudian. Leah Kalmanson reconoce esta circunstancia. «Algunos filósofos tienen tendencia a prescindir de todas las referencias a lo sobrenatural en los textos», afirma. Como he comentado con anterioridad, yo también aprecié algo de esta tendencia en el Congreso Filosófico Indio. Estaban aquellos que creían que para defender la filosofía india era necesario reivindicar su distinción de la religión, incluso mientras otros pretendían hacer de su integración de la filosofía y la religión una cuestión de orgullo.

Para quien ha sido educado en la filosofía secular, supone un desafío responder a otras tradiciones de maneras que reconozcan plenamente tanto su valor filosófico como sus dimensiones religiosas o espirituales. De algún modo, sin embargo, hemos de hallar la manera de lograrlo si aspiramos a entablar un diálogo abierto entre las tradiciones. Debemos admitir que la estricta secularización de la filosofía es en sí misma una posición filosófica que requiere justificación. Estipular simplemente que la fe nos aparta de la filosofía es tan profundamente antifilosófico como estipular que un texto sagrado ha de tener la última palabra. Ambas posiciones tienen que ser argumentadas como parte de una empresa filosófica compartida.

CAPÍTULO 4

La lógica

«Entre una cosa y su contraria, no hay un tercer camino»

La Revolución francesa de 1789-99 se libró en nombre de la *liberté, égalité* y *fraternité*. Innominado junto a ellas, o quizá soportándolas desde debajo, estaba el general de la campaña: la *razón*. La nueva sociedad que los revolucionarios esperaban crear sería una sociedad mejor, pues se establecería sobre bases racionales.

Esto resultaba evidente en la manera en la que emprendieron su tarea. Tras su victoria, sus prioridades no eran simplemente otorgar poder al pueblo y cortar las cabezas del *Ancien Régime*. Con celo revolucionario, trataron de librar a la sociedad de sus extravagancias ilógicas, sin considerar cómo afectaban estas medidas a la difícil situación del ciudadano ordinario. La decimalización era más importante que la nacionalización. «El sistema métrico es para todo el mundo para todo el tiempo», decía el filósofo Condorcet, con una retórica más en consonancia con la reforma social que mensural.

En 1795 salió de circulación la *livre*, unidad monetaria durante más de mil años, con su ilógica subdivisión en veinte *sous* (o *sols*), cada uno equivalente a doce *deniers*. Fue sustituida por el *franc* decimal, más gratamente compuesto por diez *décimes* o cien *centimes*. En el mismo año se crearon cinco unidades decimales de medida: el *mètre* para la longitud, el *are* para el área, el *stère* para

volúmenes de productos secos, el *litre* para volúmenes de líquidos y el *gramme* para la masa. Estas unidades podían ampliarse o reducirse mediante la adición de prefijos tales como *kilo* (mil), *hecta* (cien), *deci* (una décima) o *centi* (una centésima). Se adoptaron a escala nacional en 1795.

Más radical, pero menos duradero, fue un nuevo calendario. Sus semanas de diez días se dividían en veinte horas de cien minutos decimales, cada uno de los cuales constaba de cien segundos decimales. Introducido en 1793, el calendario revolucionario se utilizó solamente durante doce años, y la mayoría renunció al tiempo revolucionario después de dos años.

Estas reformas reflejaban la importancia otorgada por los revolucionarios a la razón en general y a la lógica en particular. La *Encyclopédie*, el texto definitorio de la Ilustración francesa, editado y escrito en buena medida por Denis Diderot y Jean-Baptiste le Rond d'Alembert entre 1751 y 1772, tenía el ambicioso propósito de «recopilar los conocimientos diseminados por todo el planeta; exponer su sistema general a los hombres con quienes vivimos y transmitirlo a aquellos que vendrán después de nosotros».[1]

En su «Discurso preliminar» introductorio, D'Alembert describe la enorme importancia de la lógica en aras de la adquisición de dichos conocimientos. La lógica...

> ... enseña a disponer las ideas en el orden más natural, a conectarlas en la secuencia más directa, a dividir aquellas que incluyen un número demasiado grande de ideas simples, a ver las ideas en todas sus facetas y finalmente a presentarlas a los demás de tal forma que sean fáciles de comprender. Esto es lo que constituye esta ciencia del razonamiento, considerada acertadamente la clave de todo nuestro conocimiento.[2]

Eran pocas las cosas que, a juicio de los *philosophes* ilustrados franceses, se podrían mejorar mediante la aplicación de la lógica. Escribiendo sobre la puntuación, por ejemplo, Diderot observaba que «la pausa de una voz en el discurso y los signos de puntuación en la escritura siempre se corresponden, indican igualmente bien la

conexión o la separación de ideas, y complementan innumerables expresiones. Por consiguiente —concluía—, será útil determinar su número de acuerdo con las reglas de la lógica y establecer su valor mediante ejemplos».[3]

Puede que la fe en el poder de la lógica y la razón nunca fuese tan profunda como lo fue durante la Ilustración y la Revolución francesas. Posiblemente, sin embargo, el énfasis en la lógica ha sido el rasgo más distintivo de la filosofía occidental a lo largo de su historia y ha moldeado la cultura en su totalidad. La lógica se fundamenta en la idea de que el razonamiento debería proceder mediante estrictos pasos deductivos, confiriendo a los argumentos una suerte de rigor cuasi matemático. Aristóteles fue el primero en exponer los principios básicos de la lógica, y sus reglas se seguirán hasta la aparición de la lógica simbólica en el siglo XIX. Los defensores de la filosofía occidental sostienen que su énfasis en la lógica la ha dotado de su excepcional solidez, en tanto que los críticos afirman que ha atrapado a la mente occidental en modos de pensar rudimentarios, inflexibles y dicotómicos, de la forma «o esto o aquello». Irónicamente, esta misma crítica delata a veces un tosco pensamiento binario. Tom Kasulis, por ejemplo, oyó decir en cierta ocasión a un intelectual japonés: «A diferencia de ustedes los occidentales, nosotros los japoneses no somos dualistas».[4] Los filósofos occidentales no son los únicos que establecen distinciones tajantes.

El término «lógica» puede parecer técnico e imponente, pero su esencia es muy simple. La lógica es sencillamente el examen sistemático de las implicaciones de los enunciados verdaderos. Su principio menos controvertido es la ley del tercero excluido. Expresado en su forma más simple, es el «principio de contradicción» del filósofo del siglo XVII Leibniz, en virtud del cual «una proposición es o bien verdadera o bien falsa», y por tanto no existe ninguna tercera alternativa intermedia.[5] Su primera formulación explícita la hallamos probablemente en Aristóteles. «Por consiguiente, “ser hombre” no puede significar lo mismo

que “no ser hombre”, si la palabra “hombre” significa una naturaleza determinada, y no solo los atributos de un objeto determinado —decía—. Y no será posible ser y no ser una misma cosa, excepto en virtud de una ambigüedad.»[6]

Este es el significado en lenguaje ordinario de lo que en la notación simbólica contemporánea puede expresarse como $\neg(p \wedge \neg p)$ o $(p \vee \neg p)$. Aquí, p equivale a cualquier enunciado que puede ser verdadero o falso (cualquier «proposición» con un «valor de verdad»). El símbolo $\neg$ es una negación, mientras que $\wedge$ es una *y* inclusiva (una «conjunción») y $\vee$ es una *o* exclusiva (una «disyunción»), que puede ser «o esto o aquello», pero no ambos a la vez. Por consiguiente, $\neg(p \wedge \neg p)$ expresa el principio de que un enunciado no puede ser al mismo tiempo verdadero y falso, en tanto que $(p \vee \neg p)$ lo expresa de otra manera: un enunciado ha de ser verdadero o falso y no puede ser ambas cosas a la vez. El uso común de esta notación ha disuadido a muchos estudiantes potenciales y efectivos de lógica, al tiempo que atraía a quienes sentían una inclinación mayor por las matemáticas.

Aunque he dicho que la ley del tercero excluido era incontrovertible, muchos se resisten a aceptarla, aduciendo que el mundo es más complicado que esto. Algunas personas son muy inteligentes a la par que muy estúpidas, por ejemplo, mientras que los hermafroditas son tanto varones como mujeres. Pero la ley del tercero excluido no niega esto. Aristóteles deja meridianamente claro que, para que funcione la lógica de «o esto o aquello», resulta esencial que no exista ambigüedad, y que los sentidos sean precisos y signifiquen «una naturaleza determinada». Estas condiciones no se cumplen cuando decimos coloquialmente que algo es verdadero y no lo es. Alguien que es inteligente y estúpido a la vez es inteligente en ciertos sentidos o contextos y estúpido en otros. No es inteligente y estúpido exactamente en el mismo sentido y al mismo tiempo. Por ejemplo, alguien puede ser un novelista genial y un tonto de remate en el amor. Incluso la misma acción exacta puede ser inteligente en un sentido y estúpida en otro. Una

victoria militar tácticamente brillante puede ser un desastre estratégico, como una exitosa operación para derrocar a un dictador que crea un nocivo vacío de poder.

Apostaría a que es imposible proponer un ejemplo de algo que parezca contradecir la ley del tercero excluido que, en un examen más detenido, no implique ambigüedad (confusión en el sentido) o equivocidad (más de un sentido posible). La única controversia real acerca de la ley concierne a su utilidad, dado que el mundo *es* con frecuencia ambiguo o confuso. Este es el poder que subyace a las tradiciones que parecen rechazar superficialmente el principio. Tanto el taoísmo como el zen, por ejemplo, están repletos de aparentes paradojas que afirman que algo es al mismo tiempo verdadero y no verdadero. Por ejemplo, el *Tao Te Ching* dice: «A veces la disminución de una cosa la aumenta; a veces el aumento de una cosa la disminuye».[7] Cabe interpretar esto en el sentido de que perder puede ser no perder, y ganar, no ganar. Pero enseguida advertimos que no existe aquí ninguna contradicción lógica. Existen dos interpretaciones posibles. Una es que lo que de entrada parece una pérdida puede resultar en realidad una ganancia. («No he perdido una hija, sino que he ganado un hijo», como reza el trillado discurso del padre de la novia.) La otra es que una pérdida puede ser parte de un proceso que conduzca a una ganancia. (Si no hubiera perdido ese empleo, no habría conseguido este otro, que es mucho mejor.) Ninguna de ambas significa que una pérdida auténtica no sea en realidad una pérdida en absoluto.

O consideremos el dicho zen: «El árbol Bodhi no es un árbol, y el espejo reluciente no es un espejo». La idea central aquí es que existe una diferencia entre la realidad última y la realidad percibida. Existe en un sentido un árbol Bodhi, pero como nada posee una esencia fija, en otro sentido no hay nada que lo haga ser un árbol. Tampoco tenemos en este caso una violación de la ley del tercero excluido, sino un intento deliberado de emplear la ley para llamar nuestra atención sobre los diferentes sentidos de «existir».

Recordemos asimismo la descripción en el Advaita del Brahman como «ni esto ni aquello» *(neti neti)*. De nuevo, esto podría parecer superficialmente una afirmación de que algo es y no es al mismo tiempo. Pero la clave radica en mostrar que el lenguaje es incapaz de mostrar la naturaleza del Brahman. Desembocamos en una paradoja cuando tratamos de describir lo indescriptible, no porque la realidad última sea contradictoria, sino porque desafía las categorizaciones nítidas de nuestras limitadas palabras y conceptos. La filosofía india no acepta la auténtica contradicción, e incluso cuenta con algo próximo a la ley del tercero excluido en el concepto de *vipratisedha*, definido por el gramático del siglo III a. C. Patanjali como «prohibición mutua».[8]

La diferencia entre las formas de pensamiento dominantes en la filosofía occidental y en Asia no estriba en que Occidente acepte una ley del tercero excluido rechazada por Oriente. Antes bien, la diferencia radica en la medida en que esta ley se destaca y se considera prácticamente relevante. Por ejemplo, en la filosofía china abunda lo que cabe concebir como argumentación lógica, pero en la tradición clásica no existe ningún desarrollo de la lógica como una disciplina específica. Quizá lo más cercano sea la paradoja del caballo blanco de Gongsun Long, en el siglo III a. C., en la que se arguye que un caballo blanco no es un caballo, ya que «caballo» designa una forma, «blanco» designa un color y «lo que designa el color no es lo que designa la forma».[9] En este pasaje no parece defenderse ninguna idea sustancial, y Ram-Prasad sugiere que probablemente debería interpretarse como una «broma refinada».[10]

Oriente ha tendido a subrayar hasta qué punto fracasan con frecuencia los intentos de entender las cosas en términos de categorías excluyentes «o esto o aquello», mientras que Occidente ha enfatizado el progreso que cabe hacer cuando sacamos a relucir las contradicciones en nuestras formas ordinarias de pensar y las sustituimos por nuevas distinciones que preservan la consistencia lógica.

Nicholas Rescher describe esta condición como la naturaleza *aporética* de la filosofía. Una *aporía* es «un grupo de afirmaciones que son individualmente plausibles pero colectivamente inconsistentes».[11] La filosofía existe porque nuestra comprensión prefilosófica del mundo genera constantemente tales aporías. En ética, por ejemplo, el principio de la imparcialidad parece convincente, pero otro tanto sucede con el aparente deber de dar prioridad a nuestra familia. Estos dos principios son «individualmente plausibles pero colectivamente inconsistentes». En epistemología, parece que tenemos conocimiento y que el conocimiento implica certeza, pero cuando buscamos los fundamentos de nuestra certeza no parece haber ninguno. Una vez más, parece plausible tanto que tenemos conocimientos como que no tenemos ninguno, pero ambas cosas no pueden ser ciertas. Como último ejemplo, consideremos la aparente existencia del libre albedrío y la creencia de que en la naturaleza todo opera conforme a leyes estrictas de causa y efecto. Las afirmaciones de que poseemos libre albedrío y de que no podemos tenerlo parecen plausibles, pero solo una puede ser cierta.

Al enfrentarnos a una aporía, podríamos simplemente echarnos las manos a la cabeza y decir que excede nuestra comprensión. La filosofía occidental se basa en la convicción de que esta es una actitud derrotista. No podemos estar seguros de que seremos capaces de resolver la aporía, y de hecho muchos de los problemas que persisten en la filosofía se han resistido obstinadamente a las soluciones durante milenios. Pero hemos de intentarlo. Incluso si no logramos eliminar completamente la contradicción, puede que al menos la entendamos con más claridad o disolvamos algunas de sus partes.

Cabe resumir entonces el *modus operandi* de la filosofía occidental como un intento de eliminar del mundo tantas violaciones de la ley del tercero excluido como sea posible, dejándonos una clara distinción entre las proposiciones verdaderas y las falsas. Esta es la verdad de la afirmación de que la filosofía occidental es «binaria» o «dicotómica», y

se fundamenta en un pensamiento basado en «o esto o aquello» más que en «tanto esto como aquello». Se trata de una forma de pensar que ha impregnado claramente la cultura y resulta particularmente evidente en muchas estructuras políticas. Las élites han sido educadas para el debate feroz, adoptando claras posiciones a favor y en contra, y exponiendo con destreza los defectos de los argumentos de los adversarios. Como resultado, los parlamentos se organizan más bien como salas de debate universitarias, en las que se debaten las leyes como si fueran mociones y decisiones alcanzadas por el voto de la mayoría.

Para los occidentales, esto parece tan natural que cuesta imaginar alternativas, especialmente dado que el modelo occidental ha sido adoptado por otros muchos países. Pero al margen de sus méritos filosóficos, este enfoque tiene varias desventajas. El espíritu antagónico de investigación es contrario a la cooperación, el compromiso y la búsqueda de un terreno común. Asimismo, se centra más en los argumentos vencedores que en el logro del mejor resultado. Esta dinámica puede apreciarse en todos los rincones de la cultura, a menudo con consecuencias negativas. Por ejemplo, como proceso legal, el divorcio ha tendido a ser más antagónico incluso de lo necesario, pues se lleva a cabo en términos de confrontación, donde uno de los miembros de la pareja ha de presentar una demanda de divorcio y culpar al otro. Solo en fechas relativamente recientes se ha popularizado la idea del divorcio «sin culpa», basado en la mediación más que en la litigación.

La mentalidad dicotómica también está implicada en recientes problemas políticos. En Gran Bretaña, Estados Unidos y otros países estamos asistiendo a una nueva polarización, con los liberales, mayoritariamente cosmopolitas urbanos, enfrentados contra los comunitaristas conservadores de las pequeñas ciudades y los pueblos. Estas divisiones fueron especialmente palmarias en las elecciones presidenciales estadounidenses entre Hillary Clinton y Donald Trump y en el referéndum

sobre la pertenencia a la Unión Europea en el Reino Unido, ambos en 2016. En cada caso, el margen de la victoria fue muy estrecho, pero pertenece a la naturaleza de los plebiscitos con solo dos opciones el hecho de que todo va para la mayoría y nada para la minoría, pese a ser prácticamente del mismo tamaño. Las votaciones exponían las limitaciones de una cultura dualista donde solo tiene cabida lo verdadero o lo falso, los ganadores y los perdedores.

Hasta hace poco, los defectos del sistema parecían ser meramente menores o teóricos, habida cuenta de los éxitos cosechados por la civilización occidental y su democracia. La ocurrencia de Churchill sobre la democracia podría generalizarse complacientemente a toda la cultura: «El pensamiento occidental es la peor forma de filosofía exceptuando todas esas otras formas que se han probado de vez en cuando». No es que otros modelos hubieran generado civilizaciones prósperas, estables y pacíficas. China, que carece de tradición filosófica de lógica formal, había dado lugar a un Estado totalitario, en tanto que África, con sus valores políticos de consenso y acuerdo tales como el *ubuntu*, era el continente menos desarrollado del planeta. Si las ricas y felices Europa, Norteamérica y Australasia fueron el resultado del «pensamiento burdamente dicotómico», no podía ser todo tan malo.

En la actualidad, la inestabilidad política a lo largo y ancho del Occidente democrático hace que esa actitud parezca autocomplaciente. Resulta que solo un tácito espíritu de compromiso estaba atenuando las tensiones causadas por las elecciones binarias de la política bipartidista. Durante décadas, existió un acuerdo tácito para que ninguno de los bandos se aferrase indefinidamente al poder ni deshiciera todo lo hecho por su predecesor. En Gran Bretaña, esto adoptó la forma del «consenso de la posguerra», que aseguraba que, desde 1945 hasta el gobierno de Thatcher de 1979, tanto la izquierda como la derecha apoyaban un estado del bienestar y una economía mixta de empresas y servicios estatales y privatizados. Una

vez quebrado dicho consenso, la polarización devino inevitable.

Los problemas de la democracia occidental son una suerte de alegoría de los problemas de la filosofía occidental. Su búsqueda de la distinción clara entre lo verdadero y lo falso crea una mentalidad por defecto del «o esto o aquello». Cuando solo puede ser verdadera una cosa y podemos saber cuál es, la distinción funciona. La ciencia, por ejemplo, no podría existir sin la ley del tercero excluido. Sin embargo, en lo tocante a los valores y las preferencias, las diferentes visiones de la buena vida, incluso si hay algún sentido último en el que solo una visión es correcta, en la práctica no podemos determinar un único ganador. Una cultura dualista puede evitar esto si mantiene un equilibrio entre ambos opuestos, concediendo tanto al uno como al otro. Pero siempre se corre el riesgo de no alcanzar un equilibrio semejante y de que la lógica del «o esto o aquello» se convierta en la lógica de un juego de suma cero, en el que solo una de las partes pueda ganar. Y cuando existen varias visiones plausibles, a la mentalidad binaria le cuesta gestionar la complejidad creada.

No obstante, sería claramente desacertado librarse por completo de la lógica del «o esto o aquello». La ley del tercero excluido se halla implícita en todas las filosofías y la única diferencia estriba en cuánto se enfatiza. Aunque Occidente le confiera la máxima importancia, la tradición india clásica también reserva a la lógica un papel muy relevante. El lógico del siglo x Udayana expuso incluso un análogo exacto de la ley del tercero excluido en el maravillosamente titulado *Nyāya kusumāñjali [Un manojo de flores de lógica]*: «Entre una cosa y su contraria no hay un tercer camino. Y tampoco puede haber una unidad de dos contrarios, pues los meros enunciados de estos se anularán mutuamente».[12]

Udayana fue un sucesor de Akṣapāda Gautama, el pensador que más contribuyó al desarrollo de la lógica en la India y fue supuestamente el autor del *Nyāya Sūtra*, el texto clave de la escuela Nyāya. El *Nyāya Sūtra* es una exposición

rica y detallada de las formas de razonamiento y de su validez. Entre sus características más interesantes figura su taxonomía de las diferentes clases de disputa con su maravilloso léxico. La *discusión*, por ejemplo, es una forma sincera de investigación en la que los intervinientes adoptan una de las posiciones opuestas, defendiéndolas «con la ayuda de cualquiera de los medios del conocimiento adecuado» y atacando a la oposición «mediante la refutación, sin desviarse de los principios establecidos».[13] En cambio, la *disputa* aspira simplemente a lograr la victoria, «por medio de sutilezas, futilidades y otros procesos dignos de reproche».[14] La disputa también adopta varias formas. El *reparo*, por ejemplo, «es una clase de disputa que consiste en meros ataques al bando opuesto. El diestro en reparos no se afana por establecer cosa alguna, sino que se limita a criticar los argumentos de su oponente».[15] Todos conocemos esa clase de individuos.

Todos los términos de estas definiciones están sujetos a su vez a precisa especificación. La *sutileza* u *objeción nimia* es una falacia muy concreta que consiste en «interpretar deliberadamente el término en un sentido distinto al atribuido por el hablante que lo ha empleado de manera ambigua». Si yo digo que un libro es largo y tú dices que no lo es, pues solo mide veinte centímetros, estarías haciendo una objeción nimia. También puedes hacer objeciones nimias con respecto a las metáforas, interpretando literalmente una palabra cuando esta tenía un sentido metafórico, o viceversa.[16]

Escrito entre los siglos VI y II a. C., el *Nyāya Sūtra* es célebre por su análisis de la estructura de los argumentos sólidos como un silogismo de cinco miembros. El ejemplo clásico es:

> Hay fuego en la colina (la *pratijñā*, tesis).
>
> Porque hay humo en la colina (la *hetu*, razón o *probans*).
>
> Donde hay humo, hay fuego; como en el fogón de la cocina y a diferencia de un lago (la *udāharaṇa*, ilustración de concomitancia).
>
> Esta colina es asimismo humeante (la *upanaya*, aplicación de

la regla).

Por tanto, hay fuego en la colina (la *nigamana*, conclusión).17

Según el *Nyāya Sūtra*, todas las demás inferencias válidas tienen la misma forma general. Empiezas exponiendo la tesis que pretendes establecer (la *pratijñā*). Luego expones la razón (la *hetu*) para creer que la tesis es verdadera. Ahora bien, la *hetu* por sí sola no basta para establecer que la tesis ha de ser verdadera. Con tal fin, tienes que exponer la regla general (la *udāharaṇa*) que, aplicada a la *hetu*, genera la conclusión, la *nigamana.* Así pues, por poner otro ejemplo no tradicional:

Este plato de tiramisú engorda (la *pratijñā*).

Porque contiene mucha grasa y azúcar (la *hetu*).

Todo lo que contiene mucha grasa y azúcar engorda, como un dónut y a diferencia de una zanahoria (la *udāharaṇa*).

El plato de tiramisú contiene asimismo mucha grasa y azúcar (la *upanaya*).

Por tanto, el plato de tiramisú engorda (la *nigamana*).

Los paralelismos con la lógica griega son asombrosos, a pesar de que ambas parecen haberse desarrollado independientemente. Aristóteles introdujo la idea del silogismo, un argumento que procede deductivamente de las premisas a la conclusión. Las premisas son enunciados que se consideran verdaderos, o bien porque son evidentes mediante la observación o bien porque se ha demostrado su verdad de algún otro modo. Una deducción exitosa parte de premisas y extrae la conclusión que resulta de ellas por necesidad. Los ejemplos habituales son deliberadamente banales, por lo que resulta fácil ver el movimiento de las premisas a la conclusión. Por ejemplo:

John Kettley es un hombre del tiempo.

Todos los hombres del tiempo son mortales.

Por tanto, John Kettley es mortal.

Esto es más conciso que el silogismo de cinco

miembros, que puede parecer innecesariamente enrevesado en comparación. En la lógica aristotélica, el argumento del humo y el fuego puede expresarse en un argumento de tres líneas:

> Donde hay humo, hay fuego.
> Hay humo en la colina.
> Por tanto, hay fuego en la colina.

La lógica aristotélica analiza la estructura de los argumentos para crear una lista de todas las deducciones válidas. Esta es de la forma llamada *modus ponens* o afirmación del antecedente:

> Si *P*, entonces *Q*.
> *P*.
> Por tanto, *Q*.

Aunque esto es en efecto más económico que el silogismo de cinco miembros, en la práctica la lógica india emplea con frecuencia un proceso similar en tres pasos, que consta de los mismos pasos básicos que el silogismo aristotélico, pero en distinto orden. Así pues, la estructura es:

> *A* está condicionado por *S*,
>
> porque está condicionado por *T*
> (todo lo que está condicionado por *T* está condicionado por *S*) como (*Tb* y *Sb*).

Podemos aplicar esto al ejemplo y señalar asimismo sus paralelismos en el silogismo aristotélico:

> La colina está ardiendo (la colina está condicionada por la fogosidad)
> [Por tanto, *Q*]
> porque está humeando (condicionada por la fumosidad) *[P]*.
> Donde hay humo, hay fuego (todo lo que está condicionado por la fumosidad está condicionado por la fogosidad), como un fogón de cocina y a diferencia de un lago. [Si *P*, entonces *Q*.]

La ventaja de la formulación aparentemente enrevesada del silogismo de cinco miembros es que combina dos formas de argumentación tradicionalmente separadas en la lógica occidental. El silogismo aristotélico es un ejemplo de deducción, en la que la conclusión se deriva supuestamente de las premisas con absoluta certeza: si *x*, entonces *y*, por necesidad. Se trata de una lógica matemática. Sin embargo, en la práctica, en la mayoría de las ocasiones no podemos razonar con semejante certeza. Cuando estamos tratando de entender el mundo, tenemos que generalizar a partir de la experiencia de formas que no son válidas en términos deductivos. Si el pan siempre ha alimentado y este es un pedazo de pan, no se sigue estrictamente que este pan vaya a alimentarme. La conclusión solo se sigue si consideramos una premisa el hecho de que el pan siempre alimenta, tanto en el pasado y en el presente como en el futuro. Pero no podemos saber esto con certeza, pues no sabemos lo que nos deparará el futuro, ni si esta barra de pan en particular está envenenada o adulterada. Por supuesto, todos creemos perfectamente razonable suponer que nos alimentará, y así es. Pero esa forma de «ser razonable» no es lo mismo que ser estrictamente lógico. Nuestro razonamiento no es *deductivo*, mediante pasos incontrovertibles de la premisa a la conclusión, sino *inductivo*, de la experiencia pasada a los casos generales. El hecho de que esto no pueda justificarse en términos lógicos crea lo que se conoce como el «problema de la inducción».

Los filósofos indios eran ciertamente conscientes del problema, una versión del cual fue desarrollada por el pensador *cārvāka* del siglo XIV Mādhavācarya.[18] Este señalaba que la *udāharaṇa* contiene una «concomitancia» *(vyāpti)* que fundamenta la inferencia: por ejemplo, «donde hay humo, hay fuego». Pero esto jamás puede establecerse por medio de los sentidos, que en la Cārvāka es la única forma de establecer cualquier verdad. Esto se debe simplemente a que los sentidos solo observan casos particulares de la concomitancia del humo y el fuego, pero

la *vyāpti* afirma una concomitancia universal.

El silogismo de cinco miembros casa ambas formas de razonamiento. Como dice Ram-Prasad: «La lógica india combina la certeza necesaria de la deducción con la inevitable necesidad de inducción».[19] Su estructura es deductiva pero de un modo que reconoce explícitamente los elementos inductivos. En particular, se invoca una regla general (la *udāharaṇa*) que es claramente una observación a partir de la experiencia, que no puede considerarse una verdad absoluta. El ejemplo clásico parece diseñado para enfatizar esto, pues solemos admitir que la expresión «no hay humo sin fuego» no es necesariamente verdadera. Es verdadera con la suficiente frecuencia como para que presupongamos que hay fuego, pero no para que tengamos la certeza de que hay fuego.

La aplicación de la regla (la *upanaya*) es también inherentemente inductiva, pues la propia regla solo será aplicable si existe un caso genuino de aquello a lo que se refiere la regla. Esto no lo establecemos por pura lógica, sino mediante la observación y el juicio. Cuando decimos: «Esta colina es asimismo humeante», podemos estar equivocados: podríamos estar viendo vapor o emisión sintética de una máquina «de humo». Así pues, lo que podría parecer innecesariamente engorroso en el silogismo de cinco miembros podría reflejar de hecho su fortaleza a la hora de unir dos elementos de la argumentación (las generalizaciones a partir de la observación y la deducción estricta) en una misma estructura, mientras que la lógica occidental los mantiene separados.

Ahora bien, donde difieren la lógica india y la occidental es en su encaje en el seno del sistema filosófico general. Pese a su énfasis en la lógica, junto con la inferencia *(anumāna)* y el razonamiento analógico *(upamāna)*, Nyāya acepta asimismo la percepción *(pratyakṣa)* y el testimonio *(ṣabda)* como *pramāṇas* (fuentes de conocimiento) legítimas. Por consiguiente, «El Veda es fiable como lo son el hechizo y las ciencias médicas, debido a la fiabilidad de sus autores. [...] Los sabios mismos eran

fiables porque poseían una percepción intuitiva de las verdades».[20] Por eso Nyāya se queja de que una discusión con un budista «se prolongue considerablemente», no porque este razone mal, sino porque «no admite la autoridad de las escrituras y sostiene que no existen cosas eternas, etc.».[21]

La mención antagónica de un budista en este contexto probablemente no es casual. La filosofía india clásica comenzó con las enseñanzas religiosas y en buena medida míticas de los *Vedas*, en los que la argumentación lógica era prácticamente inexistente. Durante el periodo sūtra y a lo largo del periodo escolástico, la tradición se enfrentó a nuevos desafíos, particularmente del budismo, que hacía más hincapié en la razón y la argumentación. Nāgārjuna, por ejemplo, empleaba a menudo la lógica, habitualmente para mostrar la inconsistencia de las posiciones. Un ejemplo es el argumento en virtud del cual no puede haber ninguna prueba definitiva de la fiabilidad de una fuente de conocimiento, pues en tal caso habría que probar que el propio método de prueba era fiable, y así sucesivamente, *ad infinitum*. «Si mediante otras fuentes de conocimiento existiera la prueba de una fuente, se produciría una regresión infinita.»[22] La corriente dominante se vio obligada entonces a contraatacar, defendiendo las doctrinas tradicionales con la razón.

Dado que Nyāya mantiene la autoridad de las escrituras, la lógica se emplea con frecuencia como una especie de apologética, como una herramienta para justificar los Vedas más que para cuestionarlos. Pensemos cómo responde el *Nyāya Sūtra* a la objeción de que el Veda «es poco fiable, pues entraña los defectos de la falsedad, la contradicción y la tautología». Por ejemplo, el Veda afirma que cuando se lleva a cabo el sacrificio apropiado para tener un hijo, un hijo será engendrado. Pero se observa con frecuencia que no se engendra un hijo, aun cuando se haya realizado el sacrificio. Esto parecería una prueba muy concluyente de que los sacrificios no funcionan y, por tanto, el Veda se equivoca. No así, sin embargo, si partimos de la

asunción de que el Veda no puede equivocarse. En tal caso, se sigue lógicamente que «la supuesta falsedad del Veda procede de algún defecto en la acción, el autor o los materiales del sacrificio». Mediante esta lógica, «si es seguro que se engendra un hijo como resultado de la realización del sacrificio», pero no se engendra un hijo, solo puede seguirse que el sacrificio no se llevó a cabo correctamente, por mucho que parezca que se realizó de forma adecuada. Mediante este argumento, el *Nyāya Sūtra* puede concluir con seguridad: «Por consiguiente, el Veda no encierra falsedad alguna».23

Desde el punto de vista de la filosofía occidental, esta disposición a poner la lógica al servicio de la verdad revelada supone una debilidad. Pero, como hemos visto, la asunción de que la filosofía debería estar libre de todo compromiso teológico es una peculiaridad del Occidente moderno. Como dice Ram-Prasad, en la filosofía occidental, «la lógica se ocupa supuestamente de las estructuras de las razones tal como son, independientemente de quién las posea; es potencialmente independiente del pensamiento humano». Se trata de una aspiración noble, pero no necesariamente realista. También podría considerarse una ilusión arrogante de los seres humanos, que se creen capaces de usar una lógica que trasciende la mente humana. En contraste, en la tradición india, la lógica es en buena medida una herramienta de los seres humanos, «referida a los pensamientos y conocimientos reales que tienen las personas». Esta tradición «emplea la lógica primordialmente para alcanzar el conocimiento del mundo a través del debate y la persuasión».24

La diferencia en el énfasis es quizá más marcada cuando consideramos lo que significa ser humano. Para Aristóteles y la mayoría de sus contemporáneos y sucesores, los seres humanos se distinguen por su racionalidad. En el pensamiento indio, nos diferenciamos por nuestra capacidad de *dharma*, la facultad de distinguir lo correcto y lo incorrecto y vivir en consecuencia. Un verso citado con frecuencia reza: «El hambre, el sueño, el temor y el sexo son

comunes a todos los animales, humanos e infrahumanos. Es el atributo adicional del *dharma* lo que diferencia al hombre de la bestia. Desprovisto del *dharma*, el hombre es como una bestia».[25]

La racionalidad yace en el corazón de la concepción occidental de la humanidad. Las personas son individuos racionales y autónomos, y «racionales» es lo que mantiene unidas las tres características. Si cabe concebirnos como individuos y si poseemos la libertad para dirigir nuestra propia vida es porque cada uno de nosotros tenemos la capacidad y la obligación de pensar por nosotros mismos. Esto apuntala muchos valores y prácticas occidentales: la responsabilidad individual ante la ley; la creencia en el desarrollo personal, incluso si te aleja de tu familia y tu comunidad; la confianza en que los valores occidentales son valores universales por estar basados en la razón; la fetichización de la elección, que confiere a los individuos todas las oportunidades posibles de ejercer sus facultades racionales.

La autoimagen occidental se encuentra amenazada. Muchos psicólogos han argüido que no solemos ser tan racionales en nuestro comportamiento como creemos ser. Lejos de ser racionales y autónomos, somos intuitivos, emocionales y poderosamente influidos por los demás y por nuestro entorno. La mejor forma de defender la importancia de la racionalidad no consiste en negar estos hallazgos, sino en volver a plantearnos lo que significa ser racionales. La filosofía comparada puede ayudar a Occidente a ver que su concepción de la razón se apoya en la lógica más de lo necesario. Apenas deberíamos sorprendernos cuando los psicólogos señalan que no actuamos como computadoras lógicas. Pero si asumimos que la razón y la lógica son más o menos sinónimas, ese truismo se convierte en una amenaza para nuestra racionalidad. Si la razón utiliza un juego más grande de herramientas cognitivas, incluidas quizá la percepción intuitiva y la percepción sutil, podríamos descubrir que, al fin y a la postre, somos esencialmente racionales.

CAPÍTULO 5

Razón secular

«Un mundo donde la ciencia y el progreso conducirán a la felicidad de todos los hombres»

El Panteón de París se considera a menudo un símbolo del ascenso de la razón y la caída de la fe en Occidente. Construido por el gran arquitecto Soufflot como una basílica cristiana, apenas un año después de su terminación en 1791 los revolucionarios franceses lo transformaron en un monumento a los grandes hombres y mujeres de Francia. Los restos del archianticlerical Voltaire se trasladaron allí más tarde ese mismo año, seguidos por los de otros muchos, incluido Jean-Jacques Rousseau en 1794. La iglesia fue derribada y suplantada por un templo secular.

Ahora bien, incluso el examen más superficial de los hechos desmiente esta simple historia de la religión frente a la razón. La mayoría de los pensadores ilustrados cuyas ideas contribuyeron a la fundación del Panteón, algunos de los cuales fueron enterrados en él, no eran ateos, sino panteístas, creyentes en un Dios creador que no desempeñaba papel alguno en el gobierno del mundo. Tampoco se eliminaron nunca por completo los elementos religiosos del edificio. Todavía se encuentra una cruz en lo alto de su cúpula, el interior de la cual representa la apoteosis de santa Genoveva, a quien estaba dedicada la iglesia original. Muchas otras imágenes de ella y otros frescos religiosos cubren varios de sus muros, y el edificio ha vuelto a ser iglesia en dos ocasiones. Su estatus laico no

se confirmó oficialmente hasta 1885, cuando fue el escenario del funeral de Victor Hugo.

La auténtica significación del Panteón se plasma en la demostración científica que tiene lugar sesenta y siete metros por debajo de su cúpula. En 1851, el físico Léon Foucault suspendió un peso de un cable atado a la superficie inferior de la cúpula. En el suelo debajo de él había un círculo dividido como un reloj de sol en horas del día, cada número separado 11,3 grados. El péndulo se suelta para empezar a oscilar desde la posición de la hora que sea. A lo largo del día, la oscilación del péndulo parece moverse a lo largo del disco, como si su oscilación variase gradualmente en el sentido de las agujas del reloj. De hecho, el péndulo no cambia en absoluto su ángulo de oscilación. Lo que se mueve es la tierra debajo de él. La rotación de la tierra, habitualmente imperceptible, se torna visible.

El péndulo de Foucault capta el espíritu de la Ilustración y la cultura filosófica general de la que emana, caracterizada por una secularidad que no requiere el rechazo de toda religión. Antes bien, requiere la aceptación del poder del intelecto humano por sí solo. En este templo se otorga prioridad a la humanidad, no a Dios. Mientras que en la iglesia católica de Saint-Germain-des-Prés, a kilómetro y medio en la misma calle, hay imágenes de Dios y de Jesús por todas partes en tanto que la tumba de Descartes es difícil de localizar, aquí ocupan un lugar destacado los monumentos conmemorativos de los grandes mortales. Dios puede o no haber muerto, pero para el proyecto de adquisición del conocimiento, resulta superfluo. La mente humana funciona sin asistencia sobrenatural para ofrecer una comprensión del mundo y de nosotros mismos.

Designo esta circunstancia como la creencia en el poder de la *razón secular*. Es lo que respaldan implícita o explícitamente casi todas las escuelas de filosofía occidental moderna, lo cual une a estas más profundamente de lo que las dividen sus diferencias. La razón secular se erige sobre la piedra fundacional de la antigua filosofía griega, que

desarrolló la lógica como una disciplina independiente, no dependiente de la intuición, las escrituras ni la autoridad. Según esta cosmovisión, el mundo natural resulta comprensible y sus operaciones pueden ser descritas mediante leyes que no requieren la asunción de ninguna agencia divina.

La creencia en el poder de la razón secular subyace a la convicción de que no existe ningún misterio humano que la ciencia no debería tratar de penetrar. Entre 1990 y 2003, el Proyecto Genoma Humano mapeó nuestro ADN completo. Tanto el Proyecto Cerebro Humano como el Proyecto Conectoma Humano aspiran a ofrecer un mapa completo del cerebro, desentrañando los mecanismos subyacentes a todo cuanto pensamos, experimentamos y sentimos. La física busca una «teoría del todo» integral que, a juicio del físico Stephen Hawking, nos permitiría «conocer la mente de Dios».[1] En el siglo XXI estamos creando nuevos humanos a partir de tres padres, modificando genéticamente los organismos, estudiando la forma de crear vida a partir de la materia inerte, tratando de congelar a los muertos para devolverlos a la vida en el futuro y empezando a producir carne en un laboratorio.

Todo esto no tiene nada de natural. En muchas épocas y lugares se ponían límites estrictos a lo que los humanos debían estudiar. Se protegía lo sagrado. Los estudios de medicina en el mundo islámico, antaño los más avanzados del planeta, fueron superados en parte debido a la prohibición de diseccionar cadáveres. También se prohibió la astronomía. En Estambul en 1580, el único observatorio restante del mundo islámico fue arrasado porque se creía que la plaga que había asolado la ciudad había sido enviada por Dios en respuesta a la blasfemia de la astronomía.[2] El cristianismo no era mucho mejor. A Galileo Galilei le permitieron estudiar las estrellas, pero tras informar de que el Sol se hallaba en el centro del universo, fue condenado a prisión indefinida por la Inquisición católica romana en 1633. Incluso hoy en día, prácticamente todo aquello que traspase los límites de la comprensión científica genera

temores y dudas.

La razón secular es uno de los motivos por los que Occidente superó estas restricciones para liderar científicamente el mundo durante tantos siglos. La ciencia moderna es la hija de Occidente, nacida en 1620, cuando Francis Bacon expuso sus principios básicos en su trascendental tratado *Novum organum*. Otras sociedades dispusieron también de los recursos materiales para mantener la investigación científica, por lo que la riqueza nacional no explica por sí sola los progresos de Occidente. De hecho, durante siglos, extensas regiones de China superaron en riqueza a Occidente. La diferencia ha de explicarse al menos en parte por la naturaleza de la mente occidental, que solo puede comprenderse adecuadamente a la luz de la filosofía occidental.

La validez de la razón secular es ampliamente asumida en Occidente, al margen de las creencias religiosas de la gente. El científico más devoto religiosamente confía en las evidencias y la experimentación y nunca aspira a hacer un descubrimiento científico mediante la revelación divina. Los estándares de prueba y probabilidad son públicos y evaluables por todos. Todas las mentes humanas son capaces de comprender la realidad. No hay lugar para los *ṛṣis* en la razón secular. Tampoco se hace hincapié en los límites de lo que la mente humana puede comprender, como ha sucedido en buena parte de Oriente. Aunque el pensamiento chino es en buena medida secular, por ejemplo, se limita por lo general a las cuestiones de la vida y es agnóstico acerca de la naturaleza de la realidad última. La razón secular occidental tiene como objetivo nada menos que una descripción integral del cosmos y de su funcionamiento. Otorgar un papel tan poderoso a la razón humana por sí sola supone históricamente la excepción más que la regla.

La razón secular nació en la antigua Grecia, pero transcurrieron muchos siglos hasta convertirse en la mentalidad por defecto de Occidente. Hasta finales de la Edad Media, el cristianismo era el centro de gravedad de

toda enseñanza. La erudición era básicamente bíblica y limitada a los monasterios, y toda la filosofía tenía que adaptarse a las doctrinas de la Iglesia so pena de excomunión o incluso de muerte. Gradualmente, sin embargo, a lo largo del Renacimiento y especialmente en la Ilustración de los siglos XVII y XVIII, la filosofía se volvió más autónoma con respecto a la teología. La ciencia, a la sazón denominada filosofía natural, concedía prioridad a la experimentación y la observación sobre las escrituras y el credo. Esta forma emergente de razón secular no era intrínsecamente opuesta a la religión, sino meramente independiente de ella. Muchos de los filósofos de esa época eran religiosos y creían que la razón secular no podía por menos que confirmar las doctrinas de la Iglesia. La Biblia se interpretaba en clave teológica, no científica ni siquiera siempre histórica.

Durante su larga gestación, la razón secular tenía dos alas. Una era empírica, y examinaba el mundo mismo y basaba sus conclusiones en la observación cuidadosa. Los empiristas son básicamente científicos en sus razonamientos. La otra, racionalista, atendía a las demandas exclusivas de la razón y asumía que el mundo ha de someterse a esta. Los racionalistas son caricaturizados como «pensadores de sillón», pero la insinuación de que no tienen necesidad de salir a estudiar cómo funciona realmente el mundo es bastante acertada.

Resulta tentador exagerar esta distinción, estableciendo una división tajante de los filósofos occidentales en empiristas (Aristóteles, Locke, Berkeley, Hume) y racionalistas (Platón, Descartes, Spinoza, Leibniz), y así es como dividen de hecho el canon innumerables manuales. Esto tiene su sentido. En particular, parece existir en efecto una diferencia fundamental entre quienes creen posible descubrir verdades sobre la esencia del mundo mediante la mera razón, sin referencia a la experiencia, y quienes creen que la razón pura solo puede hablarnos de matemáticas abstractas y de las relaciones entre conceptos, y que todo conocimiento del mundo real ha de enraizarse en la

experiencia. Los nombres técnicos para estos dos tipos de conocimiento expresan esta diferencia con nitidez: el conocimiento puede obtenerse o bien previamente a la experiencia *(a priori)* o bien después de la experiencia *(a posteriori)*.

Consideremos la causa y el efecto. El racionalista Spinoza creía que podíamos saber *a priori* que todo suceso es el efecto de alguna causa. El tercer axioma de su *Ética* es: «De una determinada causa dada se sigue necesariamente un efecto y, por el contrario, si no se da causa alguna determinada, es imposible que un efecto se siga». A partir de tales verdades autoevidentes se apresuraba a sacar conclusiones sustantivas acerca de la naturaleza fundamental del universo, de suerte que a la altura de la octava proposición decía haber probado la extraordinaria afirmación: «Toda sustancia es necesariamente infinita».[3] Análogamente, Descartes juzgaba «manifiesto mediante la luz natural que ha de haber al menos tanta realidad en la causa eficiente y total como en el efecto de dicha causa. Pues, pregunto, ¿de dónde podría el efecto recibir su realidad, si no de la causa?».[4] Esto parece de sentido común, pero resulta atrevido afirmar que se sabe algo sobre las leyes fundamentales del universo físico mediante el mero razonamiento de sillón.

Los empiristas no están convencidos de que semejantes argumentos puedan funcionar. Por emplear la terminología de David Hume, Spinoza y Descartes se limitan a analizar las «relaciones de ideas». El concepto de causa implica un efecto, pero eso no nos dice nada sobre lo que consideramos causas y efectos en el mundo real. Hasta donde sabemos, ciertas cosas suceden sin causa alguna, o por causas que poseen efectos aleatorios. Por tanto, la razón *a priori* no puede aportarnos conocimiento del mundo real. Por ello necesitamos del conocimiento *a posteriori* basado en la experiencia.

Este también tiene sus limitaciones. Hume sostenía que no podemos observar siquiera la causación en acción: «Cuando observamos los objetos externos que nos rodean y

consideramos la operación de las causas, nunca somos capaces, en un único caso, de descubrir ningún poder o conexión necesaria; ninguna cualidad que vincule el efecto con la causa y presente el uno como consecuencia infalible de la otra».[5] Todo cuanto podemos observar es una cosa tras otra, no las conexiones causales entre ellas.

La distinción entre los enfoques racionalistas y empiristas es real y relevante. No obstante, resultaría engañoso pensar que la división es tajante. Los llamados racionalistas hacen uso de muchos de los datos de la experiencia y los llamados empiristas apelan a principios de la lógica y la argumentación que son establecidos por la razón y no mediante la observación. Es preferible concebir un espectro empirista-racionalista, en el que los diferentes filósofos otorgan más peso a la observación y a la razón respectivamente.

Adoptando una visión amplia de la historia de la filosofía occidental, el empirismo ha ido ganando preponderancia de manera paulatina pero desigual, y el racionalismo ha ido experimentando un declive similar. En los albores de la filosofía occidental, los métodos empíricos no se extendían más allá de las observaciones cotidianas. Las formas más tempranas de ciencia eran poco más que especulaciones de sillón, con un Tales que proponía que todo estaba hecho de agua y un Demócrito que sugería que todo estaba formado por átomos separados. Mucho más adelante, muchos filósofos continuarían reservando un papel relevante para el razonamiento *a priori* mientras abrazaban los métodos empíricos. Análogamente, algunos de los filósofos más racionalistas dedicaban mucho tiempo a la investigación empírica. Descartes, por ejemplo, era un experimentador entusiasta que diseccionaba cadáveres de animales, Leibniz escribió sobre química, medicina, botánica, geología y tecnología, en tanto que Spinoza no solo fue un pulidor de lentes, sino también un pionero en la hidrodinámica y la metalurgia experimentales.

No obstante, con el transcurso del tiempo, la rama empírica de la razón secular, que comenzara con las

observaciones aristotélicas de las plantas y los animales de una laguna en la isla de Lesbos, fue ganando relevancia de manera gradual. En el siglo XX, la razón secular se había establecido como sentido común y la ciencia ocupaba un lugar destacado en su corazón. Consideremos, por ejemplo, el vehemente discurso que concluye la obra maestra de Charlie Chaplin *El gran dictador* (1940). Al personaje de Chaplin, un barbero judío, lo confunden con el dictador hitleresco Adenoid Hynkel (interpretado también por Chaplin) y le piden que pronuncie un discurso. En él, ataca la «codicia» que «ha envenenado las almas de los hombres» y «nos ha empujado a la miseria». En muchos sentidos, su discurso es un ataque contra los males de la modernidad. «Hemos progresado muy deprisa, pero nos hemos encerrado a nosotros mismos —dice—. La maquinaria que crea abundancia nos ha dejado en la necesidad. [...] Más que máquinas necesitamos humanidad.» No obstante, Chaplin concluye reafirmando su fe en los cimientos de la razón secular sobre los que se ha erigido la modernidad. «Luchemos por un mundo donde impere la razón —arguye—, un mundo donde la ciencia y el progreso conducirán a la felicidad de todos los hombres.»

Esta oración contiene los tres elementos que distinguen la razón secular moderna: la creencia en la ciencia, la razón y el progreso que se producirá inevitablemente si seguimos ambas. «La ciencia y la razón» se mencionan juntas tan a menudo que resulta tentador pensar o bien que siempre van de la mano o bien que sencillamente significan lo mismo. De hecho, durante largas etapas de la historia, la razón ha sido cualquier cosa menos científica. Ahora bien, pocos occidentales aceptarían hoy en día como verdadera cualquier cosa establecida sobre la base de cualquier combinación de intuición, lógica, tradición, autoridad o revelación. También exigimos hechos basados en la observación y la experimentación, evidencias empíricas que puedan ser comprobadas.

Por supuesto, otras tradiciones no han sido ciegas a los beneficios de la observación. En torno a la misma época

que Aristóteles, Gautama en la India estaba sosteniendo en el *Nyāya Sūtra* que el conocimiento ha de basarse en la observación, y que no deberíamos malgastar el tiempo en abstracciones tales como la lógica matemática. Su lógica combina los métodos inductivo y deductivo: la lógica sin evidencias es vacía. Sin embargo, su empirismo estaba sumamente limitado por su aceptación de la *śabda* de los autores de los Vedas como una *pramāṇa* válida.

En China, el filósofo del siglo IV a. C. Mozi se distinguió asimismo por su defensa de una especie de empirismo basado en «los indicadores de los precedentes, las evidencias y las aplicaciones». Miramos «arriba en busca de precedentes entre los asuntos y las acciones de los antiguos reyes-sabios, [...] abajo para examinar las evidencias de lo que la gente ha oído y ha visto» y luego «lo implementamos como política estatal y vemos si produce o no beneficios para el Estado, las familias y las personas». Aunque los mohistas ejercieron una poderosa influencia en el desarrollo del pensamiento chino, sus ideas nunca han llegado a ser dominantes.

Pese a sus inclinaciones empiristas, Aristóteles, Gautama y Mozi no compartieron la idea moderna de que la naturaleza debía y podía investigarse como un fin en sí mismo, no solo para ayudarnos a vivir mejor.[6] Esta «autonomía de la razón» es posiblemente el rasgo más distintivo de la razón secular. La filosofía y la ciencia no solo se han liberado de la religión y la cultura, sino de todo. La indagación racional no debe verse entorpecida por nada distinto de las exigencias de autopreservación.

La idea de que el entendimiento era bueno por sí mismo surgió en Occidente como parte del desarrollo de la ciencia, que todavía se conocía con frecuencia como filosofía natural hasta finales del siglo XIX. Henri Poincaré, por ejemplo, defendía «la ciencia como un fin en sí mismo» diciendo: «La ciencia tiene aplicaciones maravillosas; pero la ciencia que solo estuviera atenta a las aplicaciones ya no sería ciencia; sería solo la cocina. No hay ciencia, sino ciencia desinteresada». Argüía que toda la ardua labor de

los científicos se realizaba «en aras de la visión; o cuando menos para que otros puedan ver algún día». Con ello, Poincaré estaba evocando conscientemente una tradición del pensamiento occidental del conocimiento como un fin en sí mismo, que tal vez creía erróneamente que se formó plenamente en la Antigüedad. «El espíritu que debería animar al hombre de ciencia es el que se respiraba antiguamente en Grecia y dio origen a los poetas y a los pensadores.»[7]

La creencia en la autonomía de la ciencia implica que el lugar del científico es el laboratorio y que le corresponde a la sociedad decidir cómo hacer el mejor uso de sus descubrimientos. «La ciencia no tiene nada de lo que avergonzarse ni siquiera entre las ruinas de Nagasaki —decía el científico y locutor Jacob Bronowski—. La vergüenza es de aquellos que apelan a otros valores distintos de los valores de la imaginación humana que la ciencia ha desarrollado. La vergüenza es nuestra si no convertimos la ciencia en parte de nuestro mundo.»

Para algunos, la fortaleza de la ciencia radica en que se preocupa exclusivamente por la verdad, preservando su libertad con respecto a la ética y la ideología. Para otros, este es su problema. El filósofo islámico contemporáneo Seyyed Hossein Nasr sostiene que la ciencia moderna, basada en una «visión secularizada del cosmos», no interesada en si sus frutos se usan al servicio del bien o del mal, es una aberración. Lejos de ser una civilización gloriosa, es decadente y amoral, responsable del catastrófico cambio climático, la polución y las armas de destrucción masiva. «Finalmente, podemos preguntarnos al menos no solo por qué el islam y China, con sus largas y ricas tradiciones científicas, no produjeron un Descartes o un Galileo —escribe—, sino más bien por qué Europa sí que lo hizo.»[8]

Nasr es un crítico enérgico de Occidente, pero muchos dentro de la tradición han tenido también recelos acerca de la neutralidad moral de la ciencia. «La ciencia es una fuerza magnífica, pero no es una profesora de moral», decía el

abogado William Jennings Bryan en el «juicio del mono» de Scopes en 1925. La mayoría de los científicos estarían de acuerdo y no verían aquí ningún problema. Para Bryan, esto suponía un fracaso. Argumentando en contra de la enseñanza de la teoría de la evolución, decía que la ciencia…

> … puede perfeccionar la maquinaria, pero no añade ninguna restricción moral para proteger a la sociedad del mal uso de la máquina. También puede construir gigantescos barcos intelectuales, pero no construye ningún timón moral para el control de los navíos humanos sacudidos por la tempestad. No solo no suministra el elemento espiritual necesario, sino que algunas de sus hipótesis no demostradas roban al barco su brújula, poniendo en peligro su cargamento.9

Incluso Winston Churchill decía: «Es discutible que la raza humana haya salido ganando con la marcha de la ciencia más allá de la máquina de vapor». Sopesando «las consecuencias de confiar a una raza humana tan poco diferente de sus predecesoras de las llamadas épocas bárbaras creaciones tan espantosas como la bomba atómica», decía: «Yo me quedo con el caballo».10

El físico Fritjof Capra se resistía a aceptar la idea de que la ciencia y la ética hayan de mantenerse separadas. «Los científicos —decía— son responsables de sus investigaciones, no solo en términos intelectuales, sino también morales.» Los descubrimientos en su propio campo «pueden llevarnos —por decirlo en términos extremos— al Buda o a la Bomba, y a cada uno de nosotros nos corresponde decidir qué camino seguir».11 Análogamente, el escritor de ciencia ficción Arthur C. Clarke veía la necesidad de una brújula moral en la ciencia. «Como nuestra propia especie está en proceso de demostrar, no podemos tener una ciencia superior y una moral inferior —escribía—. Se trata de una combinación inestable y autodestructiva.»12

El debate sobre la relación adecuada entre la ciencia y la ética revela una tensión en la razón secular. Por un lado,

la autonomía de la razón implica que deberíamos ir dondequiera que nos lleve nuestro pensamiento, sin preocuparnos de los usos prácticos. Por otro lado, supone un vínculo entre la ciencia, la razón y el progreso. Ahora bien, ¿cómo podemos estar seguros de que la razón secular nos beneficiará si es éticamente neutral? ¿Por qué asumir que «la ciencia como un fin en sí mismo» obrará en favor de la humanidad?

La asunción de que la razón autónoma conducirá inexorablemente al progreso fomenta asimismo una complacencia peligrosa entre los académicos, que a menudo esquivan la pregunta sobre cómo beneficia su trabajo a la sociedad en general. La lógica de la razón secular respondería que no importa si el aprendizaje no tiene ningún efecto práctico, porque la investigación es buena por sí misma. Y, si tiene algún efecto, seguro que será positivo porque el aprendizaje conduce al progreso. Pero sin duda tiene sentido preguntar si las personas adecuadas están estudiando las cosas adecuadas de la manera adecuada, y no podemos responder esto a menos que tengamos alguna idea de lo que es «adecuado». ¿Es adecuado, por ejemplo, que la comunidad académica genere una clase de consenso que reprima las voces discrepantes? La creencia excesiva en la autonomía de la razón secular nos impide hacer estas preguntas, resucitando el fantasma de la «censura» académica.

La razón secular ha sido una herramienta poderosa para el desarrollo científico e intelectual. Pero la complacencia acerca de sus beneficios ha de ser cuestionada, quizá por las tradiciones que han mantenido que la filosofía y la ciencia existen solo para contribuir al florecimiento humano. Si nuestra meta última es el bien humano, la autonomía de la razón no puede ser absoluta. ¿Quién querría construir y llenar las mejores bibliotecas del mundo sin preocuparse de si están en medio de calles desoladas?

CAPÍTULO 6

Pragmatismo

«Un método para abordar los problemas de los hombres»

Estados Unidos es un curioso caso atípico en lo que atañe a la creencia religiosa. El patrón en el resto del mundo desarrollado es que conforme se desarrollan las economías y se extiende la educación disminuyen las creencias religiosas. Aunque existen ciertas evidencias de que esto está empezando a suceder tardíamente en Estados Unidos, las creencias religiosas han sido allí inusualmente resilientes. Una encuesta reciente revelaba que el 56% de los estadounidenses se describen a sí mismos como religiosos, comparado con el 27% en el Reino Unido, el 22% en Suecia y el 37% en España. Solo el 7% son ateos convencidos, en comparación con el 21% en Francia, el 14% en Alemania y el 11% en el Reino Unido.[1]

Existen muchas teorías que pretenden dar cuenta de esto. Una de las más creíbles es que las creencias religiosas se correlacionan menos con los niveles medios de riqueza que con la seguridad económica. Estados Unidos es el país más rico del mundo, pero carece de un estado del bienestar europeo. Muchas personas se sienten económicamente vulnerables, a un sueldo de distancia de la pobreza.

Sería ingenuo ignorar una evidencia semejante, pero sería igualmente simplista ignorar los valores y las creencias que han configurado la mentalidad estadounidense. Si deseamos saber por qué los

estadounidenses tienden a ser más religiosos, podríamos aprender algo de su tradición filosófica autóctona: el pragmatismo.

El linaje filosófico del pragmatismo se remonta al empirismo británico. El filósofo y psicólogo decimonónico William James vinculaba explícitamente el pragmatismo con «el gran modo inglés de investigar una concepción», que consiste en «preguntarnos de entrada “¿cómo la conocemos?, ¿qué hechos produce?”».[2]

La definición de James se asemeja a la de los otros dos grandes fundadores del pragmatismo, John Dewey y Charles Sanders Peirce. Peirce definía el principio central del pragmatismo en estos términos: «Consideremos qué efectos, que posiblemente podrían poseer relevancia práctica, pensamos que tiene nuestra concepción. Entonces nuestra concepción de dichos efectos es la totalidad de nuestra concepción del objeto».[3] Análogamente, Dewey escribió que «el conocimiento es siempre una cuestión del uso que se hace de los acontecimientos naturales experimentados»[4] y que «conocer es una forma de emplear los sucesos empíricos con respecto a la capacidad creciente para dirigir las consecuencias que dimanan de las cosas».[5]

Ni la verdad ni el sentido de las creencias deben entenderse en términos de ideas abstractas ni del funcionamiento interno de la mente, sino de la diferencia práctica que suponen. «Si admitimos la verdad de una idea o creencia», dice James, el pragmatismo se pregunta: «¿Qué diferencia concreta supondrá su verdad en la vida real de alguien? ¿Cómo se percibirá la verdad? ¿Qué experiencias serán diferentes de las que obtendríamos si la creencia fuese falsa? En resumidas cuentas, ¿cuál es el valor efectivo de la verdad en términos experienciales?».[6]

El pragmatismo toma abstracciones tales como la verdad y el sentido y las vincula con la acción humana. «La esencia de la creencia es el establecimiento de un hábito —escribe Peirce—, y las creencias diferentes se distinguen por los diferentes modos de acción a los que dan lugar, [...] y todo aquello que está conectado con un pensamiento, pero

resulta irrelevante para su propósito, es una acreción, pero no forma parte de él. [...] El significado de una cosa consiste simplemente en los hábitos que esta implica.»[7]

James lo expresa con más claridad aún: «Las creencias, en suma, son en realidad reglas para la acción; y toda la función del pensar no es sino un paso en la producción de hábitos de acción. Si hubiera alguna parte de un pensamiento que no modificara en absoluto las consecuencias prácticas de dicho pensamiento, entonces esa parte ya no sería propiamente un elemento del significado del pensamiento».[8]

Una consecuencia de la adopción del punto de vista pragmatista es que muchos problemas filosóficos no son tanto *resueltos* como *disueltos*. «El progreso intelectual suele producirse mediante el puro abandono de las preguntas junto con las dos alternativas que estas presuponen; un abandono resultante de su vitalidad decreciente y un cambio de interés urgente —escribía Dewey—. No resolvemos [los problemas filosóficos]: los superamos.»[9] James defendía la misma posición en sentido más figurado: «La auténtica línea del progreso filosófico pasa a mi parecer, en resumidas cuentas, no tanto *a través de* Kant cuanto *alrededor de* él, hasta el punto en el que ahora nos encontramos».[10] Una vez comprendidas las implicaciones prácticas de cualquier creencia, no queda nada por comprender. Los viejos interrogantes filosóficos se ven como artefactos de formas atolondradas de pensar y se abandonan sin más, estimándose tan superfluos como preguntar de qué está compuesto el flogisto o cuántas sanguijuelas se necesitan para curar la hidropesía.

De ahí que muchos problemas metafísicos tradicionales sobre la naturaleza fundamental del tiempo, el ser o la mente desaparezcan simplemente. Se presentan como seudoproblemas que surgieron únicamente porque los filósofos se perdieron en las nubes de polvo de la confusión, levantadas por conceptos que habían desligado erróneamente del mundo de la experiencia vivida. La búsqueda de causas y explicaciones últimas es fútil. Peirce,

por ejemplo, escribía: «En un reciente y admirado tratado de mecánica analítica se afirma que entendemos con precisión el efecto de la fuerza, ¡pero no entendemos lo que es la fuerza! Esto es sencillamente una contradicción».[11]

Como escribió Dewey: «La filosofía se recupera cuando cesa de ser un dispositivo para abordar los problemas de los filósofos y se convierte en un método, cultivado por los filósofos, para abordar los problemas de los hombres».[12] Tal vez no exista un ejemplo más claro de lo anterior que el escepticismo radical, que duda incluso de la existencia del mundo exterior. Esto puede concebirse como un juego filosófico, pero solo a costa de desconectar palabras como «mundo» y «existencia» de su uso práctico. «No podemos partir de la duda completa. Hemos de partir de los prejuicios que tenemos en realidad cuando ingresamos en el estudio de la filosofía —escribía Peirce—. No finjamos dudar en filosofía lo que no dudamos en nuestros corazones.»[13]

Los pragmatistas eran optimistas respecto de su capacidad para transformar la filosofía, pero realistas acerca de la dificultad de la tarea: «Las viejas ideas se esfuman paulatinamente, pues son algo más que formas lógicas y categorías abstractas».[14] Dewey sabía que decirles a los filósofos que la mayor parte de aquello en lo que han trabajado durante toda su vida es una pérdida de tiempo y de espacio difícilmente era la forma de hacer amigos e influir en la gente.

La inclinación no metafísica del pragmatismo explica quizá por qué ha ejercido un cierto impacto en China y en Japón. Entre sus admiradores chinos se incluían el reformista monárquico de finales del siglo XIX y principios del XX Kang Youwei y Sun Yat-Sen, el primer presidente de la República de China en 1912, cuya filosofía, al igual que la de los pragmatistas, hacía hincapié en la acción. La filosofía china tradicional solía centrarse en los asuntos prácticos de la vida, y muchos sentían que el budismo había ejercido una mala influencia concentrándose excesivamente en las cuestiones espirituales. De ahí que Hu Shih, que

estudió con Dewey, regresase a su país como un crítico de la «espiritualidad oriental». «¿Qué espiritualidad hay en la vieja pordiosera que muere mascullando el nombre de Buda?», escribía en la década de 1920.

En Japón, Nishida fue influenciado por la lectura de *Las variedades de la experiencia religiosa* de James, que le alentó a seguir un método empírico que tomara como datos la fenomenología de la experiencia, conforme a la tradición zen. En la filosofía de Nishida, el énfasis pragmático en la experiencia estaba ligado al énfasis japonés en los límites del lenguaje. «Los significados y los juicios son una parte abstraída de la experiencia original —escribe— y, comparados con la experiencia real, son exiguos en contenido.»15

El problema que muchos críticos encuentran en el pragmatismo es que este se les antoja *demasiado* pragmático. Esto quiere decir que renuncia a la concepción tradicional de la verdad absoluta y la sustituye por un modelo basado en «cualquier cosa que funcione». La actitud negativa está ciertamente presente. Dewey rechaza la idea de que el conocimiento filosófico implique «una supuesta preocupación peculiarmente íntima por la realidad auténtica, última y suprema», una asunción que él consideraba fundamental para la tradición occidental dominante. Tal es su omnipresencia que incluso un pensador tan radical como el coetáneo de Dewey Henri Bergson «no cree de corazón que deba abandonar [...] la búsqueda de lo verdaderamente Real».16

Lo más que nos aproximamos a lo «absoluto», dice James entrecomillando el término, es «ese punto de fuga ideal hacia el que imaginamos que convergerán algún día todas nuestras verdades provisionales». Tomó esta idea de la verdad como convergencia de Peirce, quien escribiera: «La opinión que está destinada a concitar el acuerdo de todos aquellos que investigan es lo que queremos decir con el término “verdad”, y el objeto representado en esta opinión es real».17 El árbitro de la verdad es, por consiguiente, la comunidad, no el individuo. «Convertir a

los individuos en jueces absolutos de la verdad es sumamente pernicioso», decía Peirce.[18] El pragmatista del siglo XX Richard Rorty reitera esta idea escribiendo: «Para los pragmatistas, el deseo de objetividad no es el deseo de escapar de las limitaciones de la propia comunidad, sino simplemente el deseo de todo el acuerdo intersubjetivo posible, el deseo de extender todo cuanto podamos la referencia del *nosotros*».[19]

Dado que la máxima convergencia sobre la verdad se produce en un futuro hipotético, en la práctica esto significa que lo que ahora llamamos verdad es un tanto provisional y relativo. «Tenemos que vivir hoy conforme a la verdad que podemos alcanzar hoy, y estar preparados mañana para llamarla falsedad», escribía Peirce.[20] La preocupación estriba en que, si nos tomamos esto en serio, caemos en un relativismo peligroso en el que cualquiera puede reclamar como verdadera cualquier cosa que se le antoje útil. La verdad se convierte en una cuestión de conveniencia y resulta entonces imposible discutir las pretensiones de verdad de los demás, por muy estrafalarias que sean. Para el pragmatista, dice Rorty, «*el conocimiento* es, al igual que *la verdad*, simplemente un cumplido que hacemos a las creencias que consideramos tan bien justificadas que, por el momento, no es precisa más justificación».[21]

No obstante, el pragmatismo, adecuadamente entendido, no es tan permisivo como podría antojarse de entrada. Comparte con el empirismo la insistencia en el examen cuidadoso de las evidencias y la deferencia hacia lo que dichas evidencias requieran de nosotros. «Las ideas realmente valiosas solo pueden lograrse a costa de una atención cuidadosa —escribía Peirce—. Pero yo sé que, en cuestión de ideas, la gente prefiere las fáciles y ordinarias.»[22]

Rorty sostiene que el pragmatismo no suscribe la clase de relativismo que afirma que lo verdadero es simplemente lo verdadero para nosotros: «El pragmatista no posee una teoría de la verdad, y mucho menos una teoría relativista».

El pragmatismo para Rorty está impulsado por el valor de la solidaridad, lo cual significa que «el valor de la investigación humana cooperativa tiene únicamente una base ética, no un fundamento epistemológico o metafísico».[23] La función de la creencia es unirnos y tornar posible la empresa colectiva. Sencillamente es irrelevante si esas creencias se corresponden con alguna realidad absoluta.

Esta concepción errónea de que el pragmatismo se reduce a «cualquier cosa que te sirva» procede de una interpretación despavorida de enunciados como este de James: «Puedes decir de ello o bien que "es útil porque es verdadero" o bien que "es verdadero porque es útil". Ambas frases significan exactamente lo mismo [...]». Esto puede sonar tan permisivo que los lectores no presten atención al resto de la oración a partir de la última coma: «Es decir, que hay aquí una idea que se cumple y puede ser verificada».[24] La concepción pragmática de lo «útil» no se refiere meramente a lo que es localmente conveniente, sino a lo que se integra más cabalmente en nuestra comprensión general y en nuestras evidencias. La matización de James se pasa por alto con frecuencia. Como dice Dewey: «La afirmación de James de que las concepciones generales deben "resultar provechosas" ha sido interpretada (especialmente por los críticos europeos) en el sentido de que el fin y la medida de la inteligencia estriban en las estrechas y burdas utilidades que esta produce».[25] Lo que James sostiene de hecho es que «las ideas verdaderas son aquellas que podemos asimilar, validar, corroborar y verificar. En caso contrario, las ideas son falsas».[26] Por ejemplo, podemos decir que sus críticos caracterizan falsamente la visión de James porque su versión de lo que este decía simplemente no puede ser validada, corroborada ni verificada analizando con detalle lo que realmente escribió.

Dadas las raíces empiristas británicas del pragmatismo, podríamos preguntarnos por qué surgió como un movimiento característicamente estadounidense. No parece

descabellado sugerir que el pragmatismo filosófico genuino refleja un pragmatismo cultural más general. Peirce, Dewey y James parecen estar en sintonía con sus compatriotas en varios aspectos. Los británicos son célebres por su «sentido común» y su desconfianza hacia la intelectualización, pero en Estados Unidos esto parece llegar aún más lejos. Los estadounidenses, con sus frecuentes panegíricos al hombre corriente, parecen tener más fe en la gente ordinaria que en los expertos y en las élites. Después de todo, el descontento populista con las élites es un fenómeno que atraviesa el mundo occidental, pero solo Estados Unidos ha dado la presidencia a un vulgar promotor inmobiliario.

El pragmatismo también parece encajar con la histórica sensación de certidumbre de Estados Unidos que, en su manifestación más extrema, adopta la forma de una creencia en su «destino manifiesto» como líder del mundo libre. Esta tesis puede antojarse extraña a la luz de la falta de interés del pragmatismo en la verdad absoluta. Pero esa convicción puede ser precisamente el fruto de la eliminación de la obligación de aportar una justificación absoluta. De ahí que las afirmaciones de Dewey acerca de la certeza filosófica parezcan aplicables asimismo a la certeza en la sociedad: «Una vez alcanzado [el acuerdo], la cuestión de la certeza deviene ociosa, pues no queda nadie que la ponga en duda».[27]

Si el pragmatismo posee alguna relevancia para la cultura en general, no puede ser debido al respaldo explícito de sus principios. La mayoría de las personas desean que sus creencias sean verdaderas y piensan que en efecto lo son. No obstante, si observamos lo que la gente hace más que lo que pueda decir cuando se le pide que justifique sus creencias, podemos detectar un fuerte carácter pragmatista en la mentalidad estadounidense. Deberíamos recordar, como dice Carlin Romano, que el impacto duradero de los filósofos pragmatistas en el pueblo americano «se basa principalmente en los titulares que nos comunican, no en las notas a pie de página».[28] Esto resulta

quizá especialmente evidente en lo que atañe a la religión. «Lo que mantiene a flote la religión es algo más que las definiciones abstractas y los sistemas de adjetivos lógicamente concatenados, y algo diferente de las facultades de teología y sus profesores —afirmaba James—. Todas estas cosas son efectos secundarios, acreciones de una masa de experiencias religiosas concretas, que se conectan con el sentimiento y la conducta que se renuevan *in saecula saeculorum* en las vidas de los hombres concretos y humildes.»29 En otras palabras, las personas confían en su propio sentido de lo divino más que en cualquier argumento teológico o científico. Dado que fuera de las grandes ciudades la mayoría de las comunidades son religiosas, estos sentimientos se dignifican mediante la justificación pragmática de la convergencia.

Más aún, el hecho de tener creencias religiosas parece funcionar. Posee un valor efectivo a la hora de ofrecer a las personas sentido, propósito, valores y una sensación de pertenencia. «La religión dice esencialmente dos cosas —escribe James—. En primer lugar, dice que las cosas mejores son las más eternas, las cosas superpuestas, las cosas del universo que lanzan la última piedra, por así decirlo, y dicen la última palabra.» Esta es «una afirmación que obviamente no puede ser científicamente verificada en absoluto», pero eso no importa porque «la segunda afirmación de la religión es que salimos mejor parados incluso ahora si creemos que su primera afirmación es verdadera».30 En otras palabras, la religión es verdadera porque es útil, y como eso es lo mismo que decir que es útil porque es verdadera, pues es verdadera y punto.

No estoy sugiriendo que una aplicación rigurosa de la filosofía pragmatista justifique las creencias religiosas cotidianas de millones de estadounidenses. Dewey argüía que la religión tradicional estaba siendo desplazada por nuestra visión progresivamente científica, en tanto que ni Peirce ni James defendían el fundamentalismo cristiano. La idea es simplemente que una perspectiva pragmatista más general puede contribuir a explicar la persistencia de las

creencias religiosas.

Aún más difícil de tragar para muchos pragmatistas académicos es el hecho de que muchas de las declaraciones políticas más notorias de los últimos años se hallan demasiado próximas al pragmatismo como para que pueda ignorarse la conexión. Consideremos, por ejemplo, al asistente del presidente George W. Bush, a la sazón anónimo y más tarde identificado como Karl Rove, que en 2004 declaró a Ron Suskind que los periodistas como él pertenecían a «la comunidad basada en la realidad», donde la gente «cree que las soluciones emergen del estudio juicioso de la realidad discernible». Esto parece una cuestión de sentido común, pero «ya no es así como funciona realmente el mundo. Hoy somos un imperio y, cuando actuamos, creamos nuestra propia realidad. Y mientras estás estudiando esa realidad —juiciosamente si quieres—, actuaremos de nuevo, creando otras realidades, que también podrás estudiar, y así es como se arreglarán las cosas».

A muchos, esto se les antojaba escandaloso, pero no es preciso tergiversar mucho el pragmatismo para desembocar en creencias de este tenor. Rorty sostenía que deberíamos «emplear imágenes de acción más que de descubrimiento», rechazando la idea de que nos limitamos a estudiar «la realidad discernible», y sugería que creamos la realidad con nuestros conceptos.[31] Si no existe ninguna realidad absoluta, solo las verdades en las que convergemos, ¿por qué no dirigir entonces esa convergencia hacia las verdades que deseamos creer? Los defensores del pragmatismo ven aquí una distorsión flagrante de su filosofía, pero pasan por alto el hecho esencial, a saber: que existe algo en la psique estadounidense que, si se considera cuidadosa e intelectualmente, da lugar al pragmatismo filosófico, pero si se permite que se exprese con más laxitud, da lugar a algo mucho menos riguroso y oportunista. El pragmatismo popular no es el abuso del pragmatismo académico; antes bien, el pragmatismo académico es un refinamiento del pragmatismo popular.

Este pragmatismo popular ha resultado muy beneficioso para Estados Unidos en muchos sentidos. Su actitud resolutiva es la expresión más clara de una mentalidad indiferente hacia las sutilezas intelectuales y centrada en las soluciones. Más peligroso es que puede llevar a interesarse menos de lo debido por los «hechos discernibles». La manifestación más flagrante del lado oscuro del pragmatismo popular es sin duda el presidente Trump. Basten un par de los innumerables ejemplos. Su primer secretario de prensa, Sean Spicer, afirmó, contra todos los hechos objetivos, que Trump tenía «la mayor audiencia para presenciar una investidura, y punto», mientras que el propio Trump tuiteaba: «Cualquier encuesta negativa es una noticia falsa». Muchas personas del mundo entero y de Estados Unidos se quedaron estupefactas ante estas escandalosas negativas a aceptar la realidad. ¿Por qué no estaban igualmente indignados tantos seguidores de Trump? Parte de la explicación debe ser el pragmatismo con minúscula profundamente arraigado en Estados Unidos, que otorga un valor mayor a la eficacia y la solidaridad que a medidas más objetivas de la verdad. La solución no pasa por hacer que los estadounidenses piensen menos como estadounidenses, sino por conseguir que aprecien mejor las virtudes de sus filósofos pragmatistas autóctonos.

CAPÍTULO 7

Tradición

«Un transmisor, no un creador, que cree en los antiguos y los aprecia»

Nos parece natural hablar de diferentes tradiciones filosóficas. Sin embargo, esta expresión puede resultar un tanto extraña: las filosofías tienen historias, pero ¿acaso no precisan una justificación ahistórica? Cabe apelar a la intuición de los sabios, al poder de la lógica, a la evidencia de la experiencia, pero jamás al hecho mismo de que una creencia pertenece a una tradición. No obstante, en la práctica, la tradición ejerce un poderoso influjo en todas las culturas, incluidas las filosóficas. En ningún lugar resulta esto más evidente que en China. Una visita al Museo de Shanghái, la preeminente colección de arte antiguo del país, pone de manifiesto lo vieja que es esta civilización. Allí me descubrí admirando un *fanglei* (recipiente para vino) de bronce extraordinariamente ornamentado y vi que había sido fabricado en el periodo Zhou temprano, a partir del siglo XI a. C. La dinastía Zhou gobernó una vasta región de lo que es la China actual, una cultura tan desarrollada que el chino escrito era ya próximo a su forma moderna. La Europa septentrional, en cambio, se hallaba en su Edad de Hierro tribal y preliteraria.

Me sentí impresionado y pronto descubrí que la colección se remontaba todavía más atrás en el tiempo. Me topé con un *zun* (otra clase de recipiente para el vino) de bronce con forma de cerdo igualmente notable del final de

la dinastía Shang (siglos XIII a XI a. C.), otra cultura altamente desarrollada que ya conocía la escritura. El objeto más antiguo que vi fue un *yue* (una especie de hacha), taraceada con incrustaciones de azulejos de colores, de la dinastía Xia (siglos XVIII a XVI a. C.).

Es difícil sobrestimar la profundidad y la fuerza de la conciencia que posee China de su larga historia. He visto en Atenas artefactos tan viejos como los de Shanghái, pero los griegos son la excepción en una Europa donde la mayoría de las naciones tienen meramente unos centenares de años y donde pocas sienten alguna conexión con el pasado remoto. En cambio, en Qufu, la ciudad natal de Confucio, no solo hay muchos descendientes directos del filósofo, sino que estos conocen con precisión su grado de parentesco con él. Una camarera de hotel, por ejemplo, me contó que ella era la septuagésimo cuarta generación Kong, el apellido de Confucio. Mi guía, que utilizaba el nombre inglés Frank, era la septuagésimo quinta generación. El pasado está vívidamente presente para los chinos de un modo que a los extranjeros les resulta asombroso. Aunque probablemente no sea cierto que el primer ministro chino Zhou Enlai le dijera a Richard Nixon en 1972 que era «demasiado pronto para decir» cuál fue el impacto de la Revolución francesa de 1789, la historia se repite todavía porque refleja con acierto algo de la larga visión china de la historia.

El poder de la tradición es tan contundente en la filosofía como en los demás ámbitos. Como me explicó Wen Haiming: «Para los chinos, los antiguos clásicos filosóficos son el fundamento del pensamiento y los paradigmas de pensamiento chinos, la manera china de entender el mundo y cómo deberíamos comportarnos. China cuenta con una larga cultura histórica, una tradición de más de tres mil años. Todo cuanto hoy poseemos no viene de ninguna parte, sino que procede de una profunda tradición sumamente reflexiva».

Incluso los filósofos chinos más antiguos creían estar haciendo poco más que registrar la sabiduría de sus ancestros. «En China, al igual que en la India —dice Charles

Moore—, existe la tendencia a que los pensadores posteriores se consideren a sí mismos meros comentaristas o seguidores de las principales escuelas clásicas o de los grandes pensadores tempranos.»[1] Confucio dijo en varias ocasiones que todo cuanto estaba haciendo era transmitir y proteger los principios de los grandes reyes-sabios de su antigüedad. Se describía a sí mismo como «un transmisor, no un creador, que cree en los antiguos y los aprecia».[2]

No obstante, esta reverencia hacia el pasado no debería confundirse con una devoción irreflexiva y servil hacia él. Chan Wing-Tsit subraya: «No he encontrado un solo caso en el que un filósofo sostuviera que la lectura de los clásicos es la única o la principal forma de obtener conocimiento o que una cosa sea verdadera simplemente porque lo digan los clásicos. El conocimiento es siempre nuestra propia aventura».[3] Por ese motivo, al igual que en la India, los «intérpretes» de los textos clásicos son con frecuencia sumamente originales e innovadores.

El énfasis en la tradición no es esencialmente conservador y antirracional. Como explica Chan, es una consecuencia lógica de aceptar que «la verdad no se entiende como algo revelado desde arriba ni como un principio abstracto, por muy consistente que sea en términos lógicos, sino como un principio descubrible y demostrable de los asuntos humanos. En otras palabras, la auténtica prueba de la verdad es la historia humana».[4]

Las tradiciones evolucionan, pero las formas de pensar que llevan siglos, o incluso milenios, incorporadas a una cultura, continúan condicionando nuestro modo de pensar en el mundo actual. Kobayashi Yasuo es tan consciente como cualquiera del impacto de la occidentalización en Japón, pero sigue creyendo que «la mentalidad y la sensibilidad no cambian en cien años».

Esto es tan cierto en Occidente como lo es en Oriente. Desde la Ilustración, Occidente ha dejado de venerar la tradición y en todo caso se ha vuelto en contra de ella. La apoteosis de este proceso llegó durante la Revolución francesa, cuando, como hemos visto, se produjo un ataque

contra la tradición que no ha tenido parangón en Occidente ni antes ni después. Los reveses en Francia y las tentativas de reforma menos exitosas en otros lugares revelan que las viejas formas han perdurado más de lo que muchos imaginaban. No obstante, el respeto por la tradición nunca ha recuperado sus niveles preilustrados.

Acaso influida por la escatología cristiana, la imaginación occidental se enmarca en ideas de progreso hacia una meta final. Occidente honra el progreso, la innovación y la novedad. Como señala John C. H. Wu: «Oriente suele situar la edad dorada en el comienzo y Occidente al final».[5] Eso sucede en parte porque, para la mentalidad occidental, las tradiciones filosóficas de China y la India suelen antojarse primitivas y atascadas en sus pasados respectivos. Pero sería un error desestimarlas por este motivo. Como ya hemos visto, la tradición no impide la innovación e incluso puede posibilitarla. «Lo novedoso no se recibe desestimando las viejas tradiciones, sino coexistiendo con ellas», escribe Shimomura Toratarō, que añade: «Una mentalidad semejante puede resultar difícil de entender para la clase de pensamiento concluyente y crítico que vemos en Occidente».[6]

El rechazo de un corpus de pensamientos como «mera tradición» es más palmario cuando se trata de las filosofías transmitidas oralmente en África por los primeros pueblos y por naciones tales como los maoríes, que carecen de una historia profunda de grandes pensadores y autores de obras canánicas. Históricamente, ni siquiera se reconocía que estas culturas tuvieran filosofías dignas de tal nombre. Solo las lenguas escritas, sostenía Walter Ong, posibilitaron la emergencia de discursos más lógicos y analíticos, que a su vez posibilitaron la innovación y la mayor objetividad. En contraste, las culturas orales disponen de conceptos más concretos y su transmisión es más conservadora. Como dice Eric Havelock: «Sin la alfabetización moderna, que significa la alfabetización griega, careceríamos de ciencia, filosofía, leyes escritas o literatura, así como de automóviles y aviones».[7] Cuando prevalece esta visión, los sistemas de

creencias de las culturas orales se estudian en clave puramente antropológica, como «creencias populares» similares a las religiones primitivas, carentes de sofisticación y de rigor.

A estas alturas debería resultar evidente que la restricción de la filosofía exclusivamente a aquello que entra dentro del ámbito de la filosofía occidental es sumamente estrecha. «Negar la existencia de la filosofía africana supone asimismo rechazar la idea misma de la filosofía —escribe Mogobe B. Ramose—. Es cerrar de antemano las puertas de la comunicación con aquello que desconocemos.»[8] No obstante, puede ser difícil superar nuestras preconcepciones de cómo ha de ser la filosofía. Como dice Hirini Kaa, la pregunta misma de qué es la filosofía maorí «supondría tratar de coger el triángulo y encajarlo en el cuadrado de la filosofía europea».

En el caso de la filosofía africana, algunos sostienen que esta requiere un compromiso con las tradiciones filosóficas del continente y otros insisten en que cualquier africano que haga filosofía en la actualidad estará haciendo filosofía africana. Para Pieter Boele van Hensbroek se trata de un debate absurdo. La filosofía europea no es una sola cosa, por lo que otro tanto cabría decir de la filosofía africana.

La filosofía africana puede adoptar múltiples formas. Una de ellas es la etnofilosofía, que analiza el modo en que la filosofía se incorpora a un conjunto de creencias, valores, categorías y asunciones compartidos por un pueblo, que se hallan implícitos en los idiomas, las prácticas y las creencias de las culturas africanas. Un corolario interesante es que la etnofilosofía asume que el «filósofo» en estas culturas no es un individuo, sino la comunidad en su conjunto, que razona como un colectivo.[9] Otra forma es la filosofía hermenéutica. Como explica Joram Tarusarira: «Se investiga el idioma que hablan los africanos y se destilan ideas y conceptos filosóficos a partir de la forma de hablar de la gente». La idea clave aquí es que las filosofías están implícitas en la forma de hablar de la gente y, con

cuidadosa atención, estas ideas implícitas pueden explicitarse.

Un peligro de la etnofilosofía es que habitualmente «traduce» en efecto las ideas autóctonas al discurso de la filosofía occidental. Esto era explícitamente reconocido por los primeros etnofilósofos. Placide Tempels escribía: «No afirmamos, por supuesto, que los bantúes sean capaces de formular un tratado filosófico con un vocabulario adecuado. Nuestra tarea consiste en llevar a cabo ese desarrollo sistemático. Somos nosotros los que seremos capaces de decirles, en términos precisos, cuál es su concepción más profunda del ser».[10]

No sorprende que muchos se opusiesen a la naturaleza aparentemente colonial de esta empresa. Paulin Houtondji argüía que en la etnofilosofía «el hombre negro continúa siendo justamente lo contrario de un interlocutor; sigue siendo un tema, un rostro sin voz sometido a una investigación privada, un objeto pendiente de definición y no el sujeto de un posible discurso».[11] Una consecuencia, dice Tarusarira, es que «incluso entre los propios estudiosos africanos, aquellos que han estudiado la filosofía africana han tomado las categorías de la tradición occidental y han empezado a trabajar con ellas». Por ejemplo, al analizar la filosofía de la religión africana, piensan en los dioses en un sentido cristiano o griego y luego buscan estas clases de dioses en África. Existe asimismo el problema hoy familiar de que «las categorías de lo religioso y lo profano no tendrían mucho sentido» en África.

Otra objeción a la etnofilosofía fue planteada por el keniano Henry Odera Oruka, quien la veía como «derivada no de la parte crítica, sino de la no crítica de las tradiciones africanas», cuando «la filosofía propiamente dicha se encuentra siempre en la parte crítica». Para localizar esa parte crítica hemos de buscar «los pensamientos expresados por hombres y mujeres sabios de cualquier comunidad dada». Estos revelan «una forma de pensar y explicar el mundo que fluctúa entre la sabiduría popular (máximas comunitarias bien conocidas, aforismos y verdades

generales de sentido común) y la sabiduría didáctica, una sabiduría explicada y un pensamiento racional de determinados individuos de la comunidad».[12] Oruka aspiraba a captar esa «filosofía sabia», como él la llamaba, llevando grabadoras a las aldeas y conversando con aquellos que las propias comunidades consideraban sabios. No documentaba acríticamente como filosofía sabia todo cuanto escuchaba. Solo aquellos que eran capaces de responder racionalmente a las preguntas y objeciones eran considerados sabios auténticos, en tanto que quienes se limitaban a reiterar ideas sin ser capaces de analizarlas eran clasificados como meros recipientes de sabiduría popular.

Tanto si utilizamos las herramientas de la filosofía sabia como si usamos las de la etnofilosofía, quien se tome en serio la filosofía africana debería verla en sus propios términos, no a través del prisma de las categorías y los conceptos occidentales. Un modo de hacer esto consiste en fijarse en cómo las lenguas africanas «estructuran la realidad de manera diferente, tal vez mejor, respecto de ciertas cuestiones», dice Pieter Boele van Hensbroek. Recuerda al filósofo ghanés Kwasi Wiredu, quien recomendaba que una buena forma de contemplar un problema filosófico desde una perspectiva nueva era traducirlo a tu lengua autóctona, tratar de abordarlo en dicha lengua y luego volver a traducirlo.

Los filósofos occidentales, que no se presentan como enamorados de sus ancestros, trabajan de hecho en el seno de una tradición tanto como los pensadores en otras partes del mundo. Cualquiera que se asomara a un departamento de filosofía occidental se asombraría de cuánto de lo que allí se enseña es histórico. Los estudiantes de grado estudian a los antiguos griegos, universalmente alabados como los fundadores de la disciplina. Las reproducciones de *La escuela de Atenas* de Rafael decoran las paredes de muchos departamentos, mientras que la frase de Sócrates «una vida sin examen no merece ser vivida» sigue siendo el instrumento de promoción más común para reclutar estudiantes. A lo largo y ancho de Occidente, ninguna

formación filosófica es completa sin el estudio de Platón, Aristóteles, Descartes y Kant, complementados con un elenco ligeramente diferente de pensadores modernos anteriores al siglo XX, dependiendo de si se consideran predecesores de los filósofos «analíticos» contemporáneos, principalmente anglófonos, o de los pensadores «continentales», predominantemente europeos. La idea de que la filosofía occidental contemporánea está menos modelada por sus tradiciones que las filosofías del resto del mundo es tan deplorable como irrisoria.

De hecho, resulta sorprendente que las tradiciones no occidentales estén más abiertas a la filosofía occidental que viceversa. Mientras que la filosofía india ha sintetizado muchas influencias occidentales (el programa del Congreso Filosófico Indio estaba plagado de referencias a pensadores como William James, Wittgenstein, John Passmore, G. E. Moore, Kant, Descartes y Hegel), los programas de los encuentros de la Asociación Filosófica Estadounidense apenas incluyen referencias ajenas a la tradición occidental. La filosofía japonesa también ha absorbido muchos elementos tanto de la fenomenología continental como del pragmatismo estadounidense. La filosofía occidental, oficialmente la más desdeñosa del valor de la tradición, posiblemente sea la más chovinista de todas y la que más se basa en la tradición.

CAPÍTULO 8

Conclusión

«Se presupone que toda filosofía es un arte»

«Imagínate —dice el Buda— a un hombre alcanzado por una flecha untada en veneno. [...] El hombre podría decir: “No extirparé esta flecha hasta que no sepa si el hombre que me la clavó pertenecía a la clase de los brahmanes, los gobernantes, los comerciantes o los siervos, [...] si era alto, bajo o de estatura media, [...] si era negro, marrón o de piel clara [...]”.» La lista prosigue, recalcando la idea de que así como estas preguntas son absurdas, también lo son las indagaciones de la persona que exige saber las respuestas a los interrogantes metafísicos acerca de la naturaleza de la realidad última, que son «irrelevantes para la vida espiritual» y que no conducen «al desencanto, a la templanza, a la cesación, a la paz, al conocimiento directo, al despertar pleno, al nirvana». Cualquiera que sea la visión que uno adopte sobre cuestiones tales como si el universo es finito o infinito, «siguen existiendo el nacimiento, el envejecimiento, la muerte, la aflicción, la desesperación, el dolor y la infelicidad; y lo que yo declaro es la destrucción de estas cosas aquí y ahora».[1]

Como hemos visto, el Buda, al igual que Confucio, declaraba explícitamente su falta de interés por los interrogantes últimos de la metafísica, reflejando una línea de falla que atraviesa las tradiciones filosóficas mundiales. David Hall y Roger Ames describen esta división como la diferencia entre «los buscadores de la verdad» y «los

buscadores del camino». La filosofía occidental está característicamente orientada a la búsqueda de la verdad. Pretende describir la estructura básica de la realidad, la lógica, el lenguaje o la mente. Un ejemplo de esto es el énfasis occidental en la ciencia como fin en sí mismo. Para los buscadores de la verdad, el aprendizaje desinteresado es el superior, mientras que para los buscadores del camino el desinterés es tan absurdo como conducir un coche sin preocuparnos de hacia dónde nos dirigimos.

Los chinos son predominantemente buscadores del camino que, a juicio de Chenyang Li, «no suelen ver la verdad como correspondencia con los hechos objetivos del mundo; antes bien, conciben la verdad más como una forma de ser una buena persona, un buen padre o un buen hijo. Para ellos, la verdad no está grabada en piedra, y no existe un orden preestablecido y definitivo en el mundo». Mientras que la verdad occidental es «absoluta, eterna y definitivamente verdadera», el *tao* chino «no está presente; ha de generarse mediante la actividad humana».[2]

La búsqueda del camino armoniza con la idea de Robin Wang de que los conceptos de *yin*, *yang* y *qi* no son tanto descripciones de la realidad suprema cuanto parte de una «*shu*, una estrategia o técnica que nos permite funcionar con efectividad en cualquier circunstancia dada».[3] La centralidad de la técnica o estrategia en el pensamiento se refleja en la palabra china contemporánea que designa el aprendizaje académico, *xue shu*, que es la *shu* del estudio o aprendizaje: «Se presupone que toda filosofía es un arte *[shu]*».[4] Esa traducción de *shu* resulta útil, ya que la distinción entre la búsqueda del camino y la búsqueda de la verdad refleja la diferencia entre la visión de la filosofía como un arte o como una ciencia. La filosofía occidental siempre ha aspirado a asemejarse a una ciencia rigurosa y precisa, que describe la realidad tal como es. En Oriente se asemeja más a un arte de vivir.

¿Consiste fundamentalmente la filosofía en definir el mundo o en tratar de navegar por él? Huelga decir que ambos proyectos están relacionados. Comprendemos el

mundo al menos en parte para movernos por él, y no podemos sentir interés en movernos por él sin saber asimismo algo sobre su forma de ser. Pero la diferencia de acento es importante. Si eres un buscador de la verdad resuelto a comprender adecuadamente el mundo, no te conformarás con la vaguedad conceptual, la falta de claridad o la ambigüedad. Si eres un buscador del camino más preocupado por tu forma de vivir, puede que no solo aceptes estas limitaciones, sino que incluso las abraces. Puede que descubras que implicarte en el mundo con una menor dependencia de los conceptos o del lenguaje te ayude a sentirte más cerca de él, más involucrado.

Tanto la búsqueda del camino como la búsqueda de la verdad tienen sus inconvenientes. El riesgo de los buscadores de la verdad es que la búsqueda del conocimiento se convierte en algo valioso puramente por sí mismo, sin atender a sus efectos o beneficios prácticos. Posiblemente este haya sido el destino de buena parte de la filosofía occidental, que ha atraído a muchas personas con «mentes del tipo del cubo de Rubik», como dice de manera pintoresca Owen Flanagan.[5] No obstante, la búsqueda de la verdad ha sido extraordinariamente fructífera para la ciencia y la tecnología. En el mundo académico ha habido muchos quebraderos de cabeza y mucha especulación sobre los motivos de que la ciencia moderna surgiera en Occidente en lugar de en China, que durante mucho tiempo aventajó a Occidente en educación, riqueza y progreso. Edward Slingerland sugiere que una razón plausible fue «el recelo profundamente arraigado [en China] hacia el pensamiento abstracto como un fin en sí mismo, y la consiguiente incapacidad de desarrollar una actitud instrumental e incorpórea hacia el mundo».[6]

La distinción entre los buscadores del camino y los buscadores de la verdad se trazó pensando en China y Occidente. Pero ¿cómo encaja en ella la India? Tal vez no encaje. Chakravarthi Ram-Prasad sugiere una manera diferente de distinguir entre las tradiciones globales, entre aquellas que emplean el lenguaje como una guía y aquellas

que lo emplean a modo de referencia. Sostiene que en la India, al igual que en Occidente, el lenguaje se concibe esencialmente como referencial: las palabras identifican aspectos de la realidad. En China, el lenguaje es principalmente una guía. Está ahí para indicarnos cómo vivir, no lo que existe.[7] Dice, por ejemplo, que «Mozi no parece usar en ningún momento el lenguaje para referirse a las cosas del mundo, y se limita a utilizarlo simplemente a modo de orientación. Tampoco difiere en este aspecto de Confucio».[8]

La distinción de Ram-Prasad parecería representar la India como una tradición de búsqueda de la verdad, aunque en otros muchos aspectos la filosofía india es más una tradición de búsqueda del camino que la filosofía occidental. «La íntima relación entre filosofía y vida en la India es, pues, fundamental para toda la perspectiva india», dice Charles Moore, resumiendo un sentimiento ampliamente compartido que advierte la proximidad entre la filosofía y la vida.[9] Diríase que, aunque existe una importante faceta de búsqueda de la verdad en la filosofía india, las verdades buscadas se relacionan en todo momento con la forma en que deberíamos vivir. Dicho en otros términos, la filosofía india usa el lenguaje como referencia, pero la filosofía como guía. Si vemos el camino y la verdad como polos de un espectro en vez de como las dos alternativas opuestas, la India parece ocupar una posición intermedia, si bien más próxima a los buscadores del camino. En consecuencia, al menos en la idea que tiene de sí misma, conjuga aspectos del arte y de la ciencia. Las prácticas yóguicas, por ejemplo, son en parte algoritmos espirituales que garantizan resultados si se siguen, pero que solo pueden ejecutarse con una destreza resultante de la práctica y no pueden transmitirse mediante meras instrucciones.

Las distinciones entre la búsqueda del camino y la búsqueda de la verdad, entre el lenguaje como guía y como referencia, entre arte y ciencia no son nítidas, y existen aspectos de cada uno de estos elementos en todas las

culturas. «Cualquier tradición filosófica buscará en alguna medida tanto el "saber que algo que es el caso" como el "saber hacer o saber cómo" —dice Ram-Prasad—, pero hay diferencias en el énfasis.»[10] Deberíamos recordar que la búsqueda del camino y la búsqueda de la verdad no son incompatibles. Deberíamos ser capaces de apreciar las fortalezas de ambas y otorgarles la importancia debida. Nuestras probabilidades de encontrar el camino correcto crecen si estamos dispuestos a ver el mundo tal como es, independientemente de nuestros valores. Y nuestras probabilidades de sacar el máximo partido de las verdades que descubramos son más elevadas si no cesamos de intentar aplicar esas verdades a lo más importante para la vida humana. La verdad es inútil a menos que nos permita avanzar, y no podemos avanzar a menos que la verdad ilumine el camino.

Estas diferencias generales de enfoque suponen una advertencia de que las diferencias entre las tradiciones filosóficas mundiales son profundas. Es fácil asumir que cada tradición ofrece una respuesta diferente a la misma pregunta, cuando con frecuencia está preguntando en realidad cosas diferentes. Por ejemplo, la naturaleza de la pregunta de cómo conocemos, cómo definimos el conocimiento, varía en las diferentes tradiciones porque sus intereses respectivos en hacer esta pregunta difieren considerablemente. Para unos, «¿cómo conocemos?» significa siempre «¿cómo sabemos lo que necesitamos saber para vivir bien?». Para otros, la pregunta se refiere esencialmente a «¿cómo podemos comprender mejor lo que sabemos que es verdadero mediante las revelaciones de los dioses o los ṛṣ*is*?». Y para otros significa cómo podemos establecer hechos objetivos. Unos asumen que el conocimiento es siempre efable y otros que es inefable. No todos creen que la razón humana tenga por sí sola muchas posibilidades de decirnos nada importante acerca del mundo o de cómo vivir en él. Todas estas versiones de «¿cómo podemos conocer?» se preguntan en todas las tradiciones, pero en unas con mayor énfasis que en otras.

Confío en que a estas alturas resulte obvio por qué he comenzado este libro preguntando cómo conoce el mundo. A primera vista podría parecer una pregunta abstracta, pero si deseamos comprender cómo piensa el mundo, resulta fundamental. Nos ayuda a estar mejor preparados para entender las ideas relativas a cómo es el mundo, de las que podemos ocuparnos a continuación.

SEGUNDA PARTE

Cómo es el mundo

El complejo del templo Mahabodhi en Bodh Gaya, en el norte de la India, es una extraña combinación de quietud y laboriosidad espiritual. Alrededor del complejo, la gente se sienta a meditar y a rezar, a menudo en grandes grupos con vestimentas similares, que reflejan la diversidad de budismos por todo el mundo. Hay muchos cantos y poco parloteo, y hay procesiones de personas de una parte a otra del lugar, para rezar ante un descendiente del árbol Bodhi bajo el que el Buda habría conseguido supuestamente la iluminación, o para hacer cola para ofrecer plegarias y obsequios ante la estatua del Buda situada en el corazón del templo de cincuenta y cinco metros de altura.

Por un sendero, un torrente de legos y monjes con hábitos granates pasan sus manos por una larga hilera de cilindros verticales rotatorios, girándolos en el sentido de las agujas del reloj. Son ruedas de oraciones, envueltas en *mantras*. Cada vuelta del cilindro causa el mismo efecto meritorio que recitar los *mantras* escritos en ellos.

Todo cuanto aquí sucede refleja una manera particular de entender la naturaleza y la estructura fundamentales de la realidad: una *metafísica*. La creencia en la eficacia de las ruedas de oraciones, los cantos y las ofrendas refleja una creencia en que el universo es algo más que lo revelado por las leyes de la física. Además de la causa y el efecto físicos existen una causa y un efecto kármicos. Las acciones e intenciones tienen consecuencias no solo en esta vida, sino también para el ciclo de reencarnaciones del que solo es posible escapar alcanzando la iluminación.

Esta imagen metafísica es extraña y exótica para las personas ajenas a la tradición, pero para quienes pertenecen a ella, es con frecuencia poco más que una presuposición de sentido común acerca del funcionamiento del mundo. Otro tanto sucede con cualquier imagen metafísica. De hecho, la mayoría de la gente se sentiría desconcertada si se le pidiese que explicase con detalle su marco metafísico, pues ni siquiera es consciente de tener uno. Como ocurre con

todas nuestras presuposiciones más profundas, no somos conscientes de ellas, y menos todavía de cómo han sido modeladas por siglos de reflexión filosófica. Al hacer aflorar a la superficie estas presuposiciones, podemos comprender mejor cómo vemos nosotros el mundo y cómo lo ven los demás, lo cual nos ayudará a su vez a entender por qué hacemos lo que hacemos en él.

CAPÍTULO 9

Tiempo

«El día y la noche giran como en una rueda»

Al principio fue el final.

En el mundo actual, el tiempo es lineal y se ordena en pasado, presente y futuro. Nuestros días se organizan mediante la progresión del reloj, el corto y el medio plazo mediante los calendarios y las agendas, la historia mediante líneas temporales que se remontan milenios atrás. Todas las culturas disponen de un sentido del pasado, el presente y el futuro, pero durante buena parte de la historia humana esto se ha apuntalado mediante una concepción más fundamental del tiempo como cíclico. El pasado es también el futuro, el futuro es también el pasado, el principio es también el final.

El predominio del tiempo lineal encaja con una cosmovisión escatológica en la que la historia humana en su totalidad conduce a un juicio final. Tal vez por eso ha llegado a ser la manera ordinaria de concebir el tiempo en el Occidente eminentemente cristiano. Cuando Dios creó el mundo, comenzó una historia con un inicio, un medio y un fin. Como dice el libro del Apocalipsis, mientras profetiza el fin de los tiempos, Jesús es «el Alfa y la Omega, el principio y el fin, el primero y el último» de esta epopeya.[1]

El tiempo cíclico ofrece una visión alternativa: ese alfa y omega, principio y fin, son y han sido siempre lo mismo, pues el tiempo es esencialmente cíclico. Esta es la forma intuitivamente más plausible de concebir la eternidad.

Cuando imaginamos el tiempo como una línea, acabamos desconcertados: ¿qué ocurrió antes de que empezase el tiempo? ¿Cómo puede una línea proseguir sin fin? El círculo nos permite visualizar el retroceso o el avance eternos, sin tropezar en ningún momento con un principio o un fin últimos.

La concepción cíclica del tiempo tiene especial sentido en las sociedades premodernas, en las que escaseaban las innovaciones a través de las generaciones y los individuos vivían vidas muy similares a las de sus abuelos, sus bisabuelos y muchas generaciones anteriores. Sin cambios, el progreso resultaba inimaginable. Por consiguiente, solo cabía hallar el sentido abrazando el ciclo de la vida y la muerte y representando tu papel en él lo mejor posible.

Tal vez por eso el tiempo cíclico parece haber sido la concepción humana por defecto. Los mayas, los incas y los hopis veían el tiempo de esta forma. Muchas tradiciones no occidentales contienen elementos de pensamiento cíclico sobre el tiempo, quizá especialmente evidentes en la filosofía india clásica. Sarvepalli Radhakrishnan dice: «Todos los sistemas [ortodoxos] aceptan la visión del gran ritmo del mundo. Vastos periodos de creación, mantenimiento y disolución se siguen mutuamente en interminable sucesión».[2] Por ejemplo, un pasaje del Ṛg *Veda* referido a Dyaus y Pṛthvī (cielo y tierra) reza: «¿Cuál fue el primero y cuál de ellos el último? ¿Cómo surgieron? ¡Oh, sabios!, ¿quién es capaz de discernir? Ellos mismos engendran todo cuanto posee existencia. El día y la noche giran como en una rueda».[3]

La filosofía de Asia Oriental está profundamente enraizada en el ciclo de las estaciones, parte de un ciclo mayor de existencia. Esto resulta especialmente evidente en el taoísmo, como ilustrara vívidamente la sorprendente alegría de Zhuang Zi cuando todo el mundo pensaba que debería haber estado llorando la muerte de su mujer. Al principio, explicaba, se sintió tan abatido como cualquiera. Luego pensó más allá de ella en el comienzo del tiempo mismo: «En todo el ajetreo y la confusión, algo cambió y

surgió el *qi*. El *qi* cambió y surgió la forma. La forma cambió y ella cobró vida. Hoy se ha producido otro cambio y ella ha muerto. Es como la rueda de las cuatro estaciones: primavera, verano, otoño e invierno».[4]

En el pensamiento chino, la sabiduría y la verdad son intemporales, y no necesitamos avanzar para aprender, solo aferrarnos a aquello que ya tenemos. Como dijera el sinólogo escocés del siglo XIX James Legge, Confucio no pensaba que su propósito fuera «anunciar ninguna verdad nueva, ni iniciar ninguna economía nueva. Era impedir que se perdiera lo que se había conocido previamente».[5] Análogamente, Mencio criticaba a los príncipes de su época porque «no ponen en práctica los modos de los reyes antiguos».[6] Asimismo afirma en el penúltimo capítulo de la colección epónima de sus conversaciones, cerca de la conclusión del libro: «El hombre superior intenta simplemente recuperar el patrón inmutable y, siendo este correcto, las masas son incitadas a la virtud».[7] El último capítulo describe los tiempos de los grandes reyes y sabios.

Un híbrido de tiempo cíclico y lineal opera en ciertas ramas del pensamiento islámico. «La concepción islámica del tiempo se basa esencialmente en el rejuvenecimiento cíclico de la historia humana mediante la aparición de varios profetas», dice Seyyed Hossein Nasr. Cada ciclo, sin embargo, hace avanzar asimismo a la humanidad, pues cada revelación se basa en la precedente —siendo la última el dictado del Corán a Mahoma, el testimonio completo de Dios—, hasta que la serie de ciclos «acaba finalmente en los acontecimientos escatológicos identificados con la aparición del Mahdī».[8]

Por consiguiente, la distinción entre el tiempo lineal y el tiempo cíclico no siempre es nítida. La presuposición de un «o esto o aquello» lleva a muchos a asumir que las tradiciones filosóficas orales poseen concepciones del tiempo claramente cíciclas. La realidad es más compleja. Consideremos las filosofías aborígenes australianas. No existe ningún primer pueblo australiano con una cultura común, pero existen suficientes similitudes a lo largo y

ancho del país como para hacer algunas generalizaciones tentativas acerca de las ideas comunes o dominantes. David Maybury Lewis ha sugerido que el tiempo en la cultura aborigen no es ni cíclico ni lineal; antes bien, recuerda el espacio-tiempo de la física moderna. El tiempo está íntimamente conectado con el lugar en lo que él denomina el «tiempo del sueño» del «pasado, presente y futuro, todos presentes en este lugar».[9]

«Uno vive en un lugar más que en un tiempo», dice Stephen Muecke.[10] Más importante que la distinción entre tiempo lineal o cíclico es si el tiempo está separado del lugar o íntimamente conectado con él. Pensemos, por ejemplo, cómo concebimos la muerte. En el Occidente contemporáneo, la muerte se ve principalmente como la terminación del individuo, con el cuerpo como lugar, cuya ubicación es irrelevante. En cambio, dice Muecke: «Muchas descripciones indígenas de la muerte de un individuo no se refieren tanto a la muerte corporal como al retorno de la energía al lugar de emanación con el que vuelve a identificarse».[11]

Semejante forma de pensar resulta especialmente ajena al Occidente moderno, donde la búsqueda de la objetividad resta importancia sistemáticamente a lo particular, a lo específicamente localizado. En una frase provocadora y evocadora, Muecke dice: «Permítaseme sugerir que la hipermetropía es una forma europea de miopía filosófica y que otras versiones de la filosofía, indígenas quizá, poseen una asociación más acogedora e íntima con las sociedades formadas por personas y la forma en que estas hablan de sí mismas».[12]

Muecke cita la visión de Tony Swain según la cual el concepto del tiempo lineal es una especie de caída del lugar. «Tengo la corazonada de que la física moderna separó esas dimensiones y trabajó en ellas, de modo que creamos el tiempo tal como lo conocemos mediante un montón de actividades experimentales y teóricas —me dijo —. Si no separas conceptualmente y experimentalmente esas dimensiones, tienden a fluir juntas.» Sus amigos

indígenas hablan menos del tiempo o del lugar de forma independiente, pero más de sucesos localizados. La pregunta temporal clave no es «¿cuándo sucedió eso?», sino «¿cómo se relaciona eso con otros sucesos?».

La palabra «relacionar» es importante. El tiempo y el espacio se han convertido en abstracciones teóricas de la física moderna, pero en la cultura humana son realidades concretas. Nada existe puramente como un punto en un mapa o un momento en el tiempo: todo guarda relación con todo lo demás. Por tanto, para entender el tiempo y el espacio en las tradiciones filosóficas orales, hemos de verlos menos como conceptos abstractos de las teorías metafísicas y más como concepciones vivas, como una parte integral de una forma más general de comprender el mundo, enraizada en la relación. Hirini Kaa dice que «el fundamento clave del pensamiento maorí es el parentesco, la conexión entre la humanidad, de unos con otros y con el entorno natural». Ve en esto una forma de espiritualidad. «El océano no era solo agua, no era algo de lo que sentir miedo o que utilizar como una materia prima, sino que se convirtió en una deidad ancestral, Tangaroa. Todo ser vivo posee una fuerza vital.»

El ngarinyin David Mowaljarlai, del oeste de Australia, denomina este principio de conectividad «pensamiento basado en patrones».[13] El pensamiento basado en patrones abarca los mundos naturales y sociales que, según esta forma de pensar, son a la postre parte de una misma cosa. Como dice Muecke: «El concepto de conectividad es, por supuesto, la base de todos los sistemas de parentesco. [...] Casarse, en este caso, no es solo emparejarse; en cierto sentido es compartir entre sí».[14]

El énfasis en la conectividad y en el lugar conduce a una forma de pensar que se opone al universalismo abstracto desarrollado en cierta medida en todas las grandes tradiciones filosóficas escritas. Muecke describe como uno de los «principios aborígenes perdurables» el hecho de que «una forma de ser se corresponderá específicamente con los recursos y las necesidades de un

tiempo y un lugar, y nuestra conducta se basará en la responsabilidad específica hacia ese lugar».[15] Esto no supone un relativismo del «todo vale», sino un reconocimiento de que los derechos, los deberes y los valores existen únicamente en las culturas humanas reales, y que su forma exacta dependerá de la naturaleza de esas situaciones.

Esto debería resultar suficientemente claro. Pero la tradición de la filosofía occidental en particular se ha afanado por conseguir una universalidad que pasa por alto las diferencias de tiempo y de lugar. La universidad occidental, por ejemplo, comparte incluso la misma raíz etimológica que «universal». En estas instituciones, «la búsqueda de la verdad no reconoce fronteras nacionales», como observara típicamente un comentarista.[16] El lugar es tan irrelevante en la filosofía occidental que, cuando descubrí que era el tema de la Conferencia quinquenal de Filósofos de Oriente y de Occidente, me pregunté seriamente si había algo que pudiese llevar a la fiesta. (Finalmente decidí que la propia ausencia del lugar en la filosofía occidental era digna de consideración.)

El impulso universalista tiene muchos méritos. La negativa a aceptar todas y cada una de las prácticas como costumbres legítimas ha engendrado una magnífica forma de intolerancia hacia las bárbaras e injustas prácticas tradicionales del propio Occidente. Sin esta intolerancia, todavía tendríamos esclavitud, tortura, menos derechos para las mujeres y los homosexuales, señores feudales y parlamentos no electos. La aspiración universalista ha permitido a Occidente trascender sus propios prejuicios. Al mismo tiempo, ha legitimado ciertos prejuicios confundiéndolos con verdades universales. Kwame Anthony Appiah arguye que las quejas de los antiuniversalistas no suelen referirse al universalismo, sino al *seudouniversalismo*, a «la hegemonía eurocéntrica *que se hace pasar por* universalismo».[17] Cuando esto sucede, la intolerancia hacia lo indefendible deviene intolerancia hacia cualquier cosa diferente. La aspiración a lo universal deviene una cruda

insistencia en lo uniforme. Se pierden la sensibilidad ante las necesidades muy diferentes de las diferentes culturas en diferentes tiempos y lugares.

Este «hacerse pasar por» está generalizado y con frecuencia es implícito; los conceptos occidentales se consideran universales pero los indios siguen siendo indios, los chinos siguen siendo chinos, y así sucesivamente. Para poner fin a esta farsa, Jay L. Garfield y Bryan W. Van Norden proponen que aquellos departamentos de filosofía que se nieguen a enseñar algo de las tradiciones no occidentales al menos tengan la decencia de llamarse departamentos de filosofía *occidental*.[18]

El «pensamiento basado en patrones» de la filosofía maorí y aborigen podría ofrecer un correctivo para la presuposición de que *nuestros* valores son los universales y que los demás son aberraciones. Torna creíble y comprensible la idea de que la filosofía siempre está inserta en algún lugar y de que el pensamiento desarraigado de cualquier tierra pronto se marchita y muere.

El recelo hacia la aspiración universalista, sin embargo, puede llegar demasiado lejos. Existe cuando menos una contradicción en decir que no hay verdades universales, pues esa es ya una afirmación universal acerca de la naturaleza de la verdad.[19] La visión correcta probablemente ocupe una posición intermedia entre las tesis de los universalistas ingenuos y las de los localistas desafiantes. Diríase que, en cierto sentido, incluso la aspiración universalista ha de estar arraigada en algo más particular. A T. S. Eliot se le atribuyen estas palabras: «Aunque es sumamente fácil para un escritor ser local sin ser universal, dudo que un poeta o un novelista pueda ser universal sin ser también local».[20] Ser puramente universal significa habitar un universo abstracto excesivamente desligado del mundo real. Ahora bien, al igual que un novelista puede aludir a los principios universales de la condición humana mediante las características particulares de una pareja de personajes y una historia concreta, así también nuestras diferentes tradiciones filosóficas

regionales pueden arrojar luz sobre verdades filosóficas más universales, aun cuando las aborden desde sus ángulos específicos.

No deberíamos tener miedo de apoyarnos en nuestras propias tradiciones, pero no deberíamos dejarnos constreñir por ellas. Gandhi expresó poéticamente esta idea cuando escribió: «No quiero mi casa amurallada por todos lados ni mis ventanas cerradas. Quiero que las culturas de todos los países soplen sobre mi hogar con toda la libertad posible. Pero me niego a ser barrido por ninguna de ellas. Me niego a vivir en casa ajena como un intruso, un mendigo o un esclavo».[21]

En Occidente, el predominio del tiempo lineal se asocia a la idea de progreso, que alcanzó su apoteosis en la Ilustración. Antes de ello, sostiene Anthony Kenny, «quienes buscaban ideales habían mirado atrás en el tiempo, ya fuese a la Iglesia primitiva, ya la antigüedad clásica o a alguna era prelapsaria. De acuerdo con una doctrina fundamental de la Ilustración, la raza humana, lejos de caer en una eminencia primigenia, avanzaba hacia un futuro más feliz».[22] Kenny está expresando una concepción popular, pero para muchos las raíces de la creencia en el progreso se hunden más profundamente en la cosmovisión religiosa escatológica cristiana. «La creencia en el progreso es una reliquia de la visión cristiana de la historia como una narrativa universal», afirma John Gray. Los pensadores seculares, dice, «rechazan la idea de la providencia, pero continúan pensando que la humanidad está avanzando hacia una meta universal», aun cuando «la idea del progreso en la historia es un mito creado por la necesidad de sentido».[23]

Tanto si la fe en el progreso es una invención como si es una adaptación de la Ilustración, la imagen de los humanistas seculares, que creen ingenuamente que la humanidad está siguiendo una senda de avance lineal e irreversible, se me antoja una caricatura de su más modesta esperanza, basada en la historia, de que el progreso ha tenido lugar y de que es posible que continúe. Como dice el

historiador Jonathan Israel, las ideas ilustradas del progreso «solían atemperarse mediante una vena considerable de pesimismo, un sentido de los peligros y desafíos a los que está sujeta la condición humana». Israel tachaba la idea de que «los pensadores ilustrados alimentaban una creencia ingenua en la perfectibilidad del hombre» de «completo mito evocado por los eruditos de principios del siglo XX que no simpatizaban con las tesis ilustradas».[24] No obstante, Gray está en lo cierto al señalar que el progreso lineal es una suerte de forma de pensar por defecto en la historia en el Occidente moderno, y que ello entraña el riesgo de cegarnos ante las formas en las que pueden perderse las ganancias y revertirse los avances. Fomenta asimismo un sentido de la superioridad del tiempo presente sobre épocas anteriores, menos «avanzadas». Finalmente, oculta el hecho de que hasta cierto punto la historia no se repite, pero rima. (Este aforismo se atribuye con frecuencia a Mark Twain. De hecho, no repite lo que él dijo, pero sí que «rima» con ello: «La historia nunca se repite, pero las combinaciones caleidoscópicas del presente imaginado parecen construirse a menudo a partir de los fragmentos rotos de las antiguas leyendas».[25])

Las diferentes formas en las que las tradiciones filosóficas han concebido el tiempo están lejos de ser meras curiosidades metafísicas. Condicionan nuestra manera de pensar tanto en nuestro lugar temporal en la historia como en nuestra relación con los lugares físicos en los que vivimos. Esto proporciona uno de los ejemplos más sencillos y más claros de cómo el hecho de tomar prestado otro modo de pensar puede aportar una nueva perspectiva a nuestro mundo. A veces basta con cambiar de marco para que el cuadro entero parezca muy diferente.

CAPÍTULO 10

Karma

«Si un hombre habla o actúa con un mal pensamiento,
el sufrimiento le sigue como la rueda sigue las pezuñas
del buey que tira del carro»

Bodh Gaya está en Bihar, una de las regiones más pobres de la India. Yo nunca había estado en el subcontinente y llegaba preparado para esperar un país que había recorrido un largo camino desde los viejos clichés de la miseria. Lamentablemente, lo que vi encajaba a la perfección con los estereotipos. El trayecto en taxi desde el aeropuerto de Patna me ofreció una visión desde el asiento delantero de esta región desfavorecida y mucho tiempo para asimilarla, pues las carreteras eran tan malas que los ciento quince kilómetros de viaje llevaron tres horas y media. Las estadísticas nos dicen que está creciendo la clase media india, pero una vez que salí del aparcamiento del aeropuerto no vi ni rastro de ella. Las únicas viviendas que vi iban desde casas de ladrillo desvencijadas hasta pequeñas casuchas de hormigón, pasando por improvisados campamentos de chabolas. Las tiendas más opulentas eran pequeñas unidades de hormigón, mientras que la mayoría de los comerciantes operaban en cabañas o a orilla de la carretera. Los pollos escuálidos estaban en el mejor de los casos holgadamente enjaulados. El pescado estaba extendido en el suelo sin hielo ni refrigeración. Pasamos a gente que cogía agua y lavaba con bombas manuales, y a muchos que parecían buscar alimento. Una vista recurrente

eran los discos aplastados de excremento de vaca secándose al sol, para su uso como combustible. Había charcas de agua estancada y basura esparcida por todas partes, incluso más en las carreteras rurales. He estado en lugares al menos igual de pobres en África oriental, pero ninguno estaba tan sucio.

Cualquier idea romántica de que esta es una forma de vivir más sencilla que a los «espirituales» indios les agrada se contradice con los interminables carteles y letreros publicitarios de escuelas, muchos de los cuales insistían en las matemáticas y en la preparación para trabajar en la banca y en la enseñanza. Existe una aspiración generalizada a una vida más confortable en términos materiales para la próxima generación.

Pronto descubrí que la parte más importante del coche es la bocina, pues esta se usa para advertir a los demás conductores que vas a pasar, les guste o no, y que deberían efectuar alguna maniobra evasiva. *No* pitar constantemente es más grosero que hacerlo: casi todos los camiones indios llevan la señal «bocina, por favor» en su parte trasera. El trayecto siguió la lógica de una carrera, en la que la única preocupación era avanzar. Curiosamente, sin embargo, no resultó aterrador, pues las carreteras bacheadas limitaban las velocidades máximas y era obvio que todo el mundo conocía las reglas. El mayor riesgo era para los ciclistas y los motoristas.

Sin duda hay lugares más dejados de la mano de Dios, pero ¿existe algún lugar dejado de la mano de tantos dioses? Los Vedas nombran treinta y tres divinidades, y existe la creencia popular entre los indios de que hay de hecho trescientos treinta millones. Si estos dioses fueran reales, cabría pensar que habrían prestado más asistencia divina a la nación de mil millones de personas que les rinde culto. En otro sentido, sin embargo, la creencia en las divinidades tiene aquí perfecto sentido. Cuando la vida es dura, no es de extrañar que tantas personas busquen la salvación en una vida futura.

Volveré más adelante a la salvación, pero primero

hemos de entender el mecanismo básico que hace la salvación tanto necesaria como posible: el karma. Este es uno de los primeros conceptos filosóficos de la historia humana y sigue ejerciendo una influencia poderosa. El principio del karma surgió en la tradición brahmánica tan pronto como en el siglo v a. C. Su significado originario se refería a ejecutar bien la mecánica de los rituales a fin de que estos funcionasen. El karma carecía de connotaciones morales.[1] Pronto evolucionó, sin embargo, hacia la idea de que todas las acciones tienen no solo consecuencias, sino consecuencias *morales*, lo cual, en virtud de alguna ley del cosmos, significa que con el transcurso del tiempo, las personas ven correspondidas sus acciones: el bien con el bien, el mal con el mal. El karma se ha desarrollado de varias formas y sigue siendo importante en la actualidad en los mundos hindú, sij, jainista y budista. «Aunque las diferentes escuelas de pensamiento lo interpretan de manera diferente —dice Sue Hamilton—, es no obstante una parte fundamental de la cosmovisión india en su conjunto.»[2]

Curiosamente, incluso entre las escuelas heterodoxas de la filosofía india clásica que rechazan los Vedas, todas excepto la Carvākā aceptan el karma, incluidos los jainistas, quienes creen que cada *jīva* (ser sintiente) es omnisciente y puro, pero está corrompido por el karma acumulado. Librándose de esto, uno puede retornar al estado puro de *kevala* (conocimiento ilimitado y absoluto).[3]

El budismo importó la idea del karma plenamente formada, pero le añadió un giro, como resulta evidente al comienzo del *Dhammapāda*, una de las primeras y más leídas colecciones de enseñanzas del Buda: «Las naturalezas (mentales) son el resultado de lo que hemos pensado, son lideradas por nuestros pensamientos, están formadas por nuestros pensamientos. Si un hombre habla o actúa con un mal pensamiento, el sufrimiento le sigue (como consecuencia) como la rueda sigue las pezuñas del buey que tira del carro».[4] Obsérvese que el karma es el resultado del *pensamiento*, no solo de la acción. Las intenciones, la pureza

mental y espiritual, son más importantes que los actos.

Una de las consecuencias más importantes del karma es la naturaleza de tu reencarnación. En el antiguo *dharmaśāstra* (tratado) hindú *Las leyes de Manu*, se explica: «Como consecuencia de (muchos) actos pecaminosos cometidos con su cuerpo, un hombre se convierte (en el siguiente nacimiento) en algo inanimado; como consecuencia (de pecados) cometidos al hablar, en un ave o una bestia; y como consecuencia de pecados mentales, se reencarna en una casta inferior».[5]

Aunque el concepto de karma es específico de las religiones y filosofías surgidas en la India, algún tipo de principio similar se encuentra en otros lugares y podría considerarse incluso una suerte de sentido común. Los occidentales solo empezaron a decir «cada uno recoge lo que siembra» en la década de 1960, cuando los *hippies* se inspiraron promiscuamente en el budismo. Pero casi dos mil años antes, san Pablo escribió en su Epístola a los Gálatas: «Lo que se siembra, se cosecha».[6]

También hay indicios de algo kármico en la filosofía china clásica, donde con frecuencia parece estar operativo algún tipo de principio cósmico regulador. Se trata del *tian*, habitualmente traducido como «cielo», pero no es una clase de lugar trascendental donde viven los dioses o adonde estamos destinados a ir. Es más bien una especie de poder divino, algo que deberíamos tratar de emular, pero también resultará dañino si no lo hacemos.

Podemos ver un ejemplo de cómo funciona en un pasaje de Mozi que nos dice que «los antiguos sabios-reyes de las Tres Dinastías, Yu, Tang, Wen y Wu, eran aquellos que obedecían la voluntad del cielo y obtenían una recompensa. Y los reyes malvados de las Tres Dinastías, Jie, Zhou, You y Li, eran aquellos que se oponían a la voluntad del cielo e incurrían en castigo». Los sabios-reyes veneraban al *tian*, rendían culto a los espíritus y amaban al pueblo. En consecuencia, el *tian* los enriqueció con un imperio que gobernó durante diez mil generaciones. Los reyes malvados, en cambio, blasfemaban contra el *tian* y los espíritus y

oprimían al pueblo. La voluntad del cielo se encargó de que «no terminaran su vida natural, y su dinastía no abarcó siquiera una sola generación».[7]

El karma difiere de esas ideas más generales sobre la causa y el efecto porque no actúa solo durante una vida, sino que trasciende la duración de esta. Ubica nuestras acciones en una escala temporal mucho más larga, por lo que sus consecuencias son mucho mayores. Por tanto, no es de extrañar que afecte a nuestra forma de pensar en nuestras desgracias actuales. Siempre he recelado de la idea de que el karma hace que los individuos afronten sus problemas con más optimismo, pero la filósofa india Meera Baindur sugiere que hay algo de cierto en ello. Como siempre, sin embargo, hemos de apreciar la diferencia existente entre el concepto plenamente filosófico y su análogo popular. El karma en el que cree la gente de la calle en la India es «una suerte de versión popular, general y suavizada —dice—, del mismo modo que se cita a Nietzsche aquí y allá, por todas partes».

La versión popular del karma hace más hincapié en la manifestación exterior de los mecanismos cósmicos y menos en la influencia interior de nuestras elecciones y motivaciones. Es, pues, más fatalista de lo que probablemente debería ser el auténtico karma. Baindur dice: «A veces la gente no va al médico porque cree que se trata del karma». Análogamente, dice que es más probable que los indios culpen más al gobierno o a las circunstancias externas que en países como Estados Unidos. «Son las condiciones las que determinan a la persona y no las motivaciones internas de esta.» Baindur ve que esto puede funcionar como una especie de mecanismo psicológico de afrontamiento, pero que «vuelve también a las personas un tanto despreocupadas». Así, por ejemplo, «cuando vemos sufrir a una persona, sentimos empatía, pero también podríamos decir: “Es solo el karma”». Como vemos, esto puede resultar útil cuando estamos rodeados por un sufrimiento excesivo, a fin de empatizar plenamente sin llegar a sentirnos emocionalmente abrumados.

La clase de fatalismo resignado que genera la creencia en el karma me recuerda demasiado al reconfortante estereotipo del indio «espiritual» «pobre pero feliz». El fatalismo supone un obstáculo para el incremento de la justicia social. S. K. Saksena, por ejemplo, sostiene que la filosofía india es extremadamente práctica, pero que los occidentales malinterpretan lo que significa «práctico» en este contexto. Se refiere a «la transformación interior del hombre más que a cualquier transformación socializada de su estilo de vida».[8] Esto suena loable, pero podría propiciar una aceptación excesiva del *statu quo*, que haga que la gente soporte toda clase de absurdos. Baindur comparte esta preocupación, pero señala que «esa gente no cree estar aguantando ningún absurdo». El optimismo kármico solo deviene problemático cuando se usa como pretexto para que la gente continúe soportando sus adversidades. Tomemos, por ejemplo, el problema creciente de los suicidios de agricultores en la India, que ascienden a los doce mil anuales. «La razón por la que los agricultores se quitan la vida no es que sus cultivos no crezcan, sino que no pueden devolver el préstamo que han pedido porque las semillas que han comprado son semillas genéticamente modificadas y no pueden volver a crecer. No tiene nada que ver con el karma, sino con la economía.»

Tal vez el efecto más pernicioso de la cosmovisión kármica sea la forma en la que esta se ha utilizado para apoyar el rígido sistema de castas de la India. La mayoría de los estudiosos actuales coinciden en que supuestamente las castas nunca debieron estar herméticamente selladas y era posible la movilidad entre ellas. Los Vedas hablan de cuatro *varnas* (la palabra «casta» no es un término indio): *brāhmin* (sacerdotes), *kṣatriya* (gobernantes, administradores y guerreros), *vaiśya* (artesanos, comerciantes, tenderos y agricultores) y *śūdras* (obreros). Aunque se dice explícitamente que no hay una quinta *varna*, existe una categoría implícita, integrada por aquellos que no encajan en ninguna de las cuatro: los *dalit* o «intocables».[9]

A las castas se les «asignaron deberes y ocupaciones diferenciados» y reciben un trato diferente desde hace siglos. Los Vedas abogan explícitamente por una separación estricta. «El adulterio es el fruto de una mezcla de las castas entre los hombres», advierten *Las leyes de Manu*.[10] Ahora bien, también está claro que la movilidad entre las castas era posible y que el mérito, no el nacimiento, debía ser el factor determinante. «Un hombre que ha nacido dos veces *[brāhmaṇa]* que, no habiendo estudiado los Vedas, se aplica a otro (estudio mundano), pronto cae, incluso durante su vida, a la condición de un *śūdra*, y sus descendientes (después de él)»,[11] dicen *Las leyes de Manu*. Y «un *śūdra* alcanza el rango de un *brāhmaṇa*, y (de manera similar) un *brāhmaṇa* se hunde hasta el nivel de un *śūdra*; pero has de saber que lo mismo sucede con la prole de un *kṣatriya* o de un *vaiśya*».[12]

No obstante, en cierto momento, las *varnas* se convirtieron en castas rígidas, cada vez con más subdivisiones. Diferentes estudiosos lo achacan a diferentes factores. Uno de ellos me dijo que las *varnas* habían sido fluidas hasta el gobierno imperial británico, cuando los indios fueron obligados a hacer constar su casta en su carné de identidad. Pero esto no puede haber sido el comienzo del anquilosamiento, que unos fascinantes estudios genéticos muestran que se inició hace setenta generaciones. Los investigadores del Instituto Nacional de Genómica Biomédica (NIBMG en su acrónimo inglés) de Kalyani, Bengala Occidental, descubrieron que la inmensa mayoría de los indios actuales descienden de cinco antiguas poblaciones diferentes que se mezclaron y se cruzaron libremente durante miles de años, hasta algún momento del siglo VI d. C. Entonces una prohibición del matrimonio entre castas puso fin a la mezcla, erigiendo barreras de castas que siguen en pie, afianzadas por la sanción de una interpretación selectiva de las escrituras.[13]

Cuando la India consiguió la independencia, su Constitución prohibió la discriminación basada en la casta, pero pocos negarían que esta continúa ejerciendo una

enorme influencia y que persisten numerosos prejuicios. Me sorprendió advertir que hasta los anuncios personales del periódico *Times of India* están clasificados en función de la casta, lo cual sugiere que muchos indios de la clase media instruida siguen queriendo casarse dentro de su propia casta.

La India está cambiando, y Somini Sengupta sostiene en *The End of Karma: Hope and Fury Among India's Young [El fin del karma: esperanza y furia en la juventud de la India]* que los jóvenes ya no creen en el karma y que las ideas de libre albedrío y aspiración han ocupado su lugar. Dado que la edad media en la India ronda hoy los diecisiete años, esto podría marcar un giro extraordinario. Pero incluso las historias de Sengupta presentan un panorama dispar. Monica y Kuldeep son un ejemplo de una pareja de castas diferentes que desafiaron a sus familias y se casaron. Aunque la cosa parecía ir bien, tres años después de su matrimonio el hermano de Monica disparó a ambos en la cabeza.[14]

Baindur me dio motivos para creer que las viejas ideas persisten en las generaciones más jóvenes. Hablé con ella en la Conferencia de Filósofos de Oriente y Occidente en Hawái. Al saber que participaría en ella, sus estudiantes dirían que era afortunada. «Puede que no vean que trabajo muy duro para escribir un artículo, que me autofinancio y que me alojo en un hostal —dice—. Al usar la palabra "afortunada" están diciendo "tú te beneficias del karma y nosotros no podemos ser como tú".»

Baindur sí que percibe un giro de una especie de aceptación por defecto a un afán por conseguir más, que no es bueno del todo: «El anhelo de cosas nunca ha estado allí, lamentablemente ha sido generado. Está apareciendo ahora y está cambiando las cosas. Hay más insatisfacción. A las personas se les dice que deberían comprarse un coche y tener su propia casa».

En Bodh Gaya, mis propios anhelos e insatisfacciones me condujeron a Barista, el único café de estilo occidental de la ciudad. Entrar allí era como aparecer de repente en la

calle mayor de un barrio periférico británico. Me uní a otros seis clientes: tres monjes budistas con una mujer asiática, otro monje budista y un joven japonés que se tomó una generosa porción de tarta, luego un sándwich de pollo y después una hamburguesa de pollo, todo ello acompañado por dos cafés con hielo. La clientela sugería que la elección entre los valores espirituales y los mundanos no es tan drástica como sugieren muchos de los que o bien idealizan la espiritualidad india o bien demonizan el materialismo occidental. El karma, el café y la tarta pueden coexistir. La creencia en el karma se halla muy profundamente arraigada en la India, pero quizá podamos esperar que pierda algo de su sesgo fatalista a medida que la gente abrace las ideas occidentales acerca de la posibilidad de realizar su potencial individual en este mundo, no en el siguiente.

CAPÍTULO 11

Vacío

«La totalidad del espacio está en cada brizna de hierba»

La estética japonesa se conoce por su simplicidad y su pureza. Por tanto, no debería sorprender el hecho de que, más de un siglo antes de que el minimalismo abstracto empezara a tener éxito en Occidente, el abad zen y artista Gibon Sengai estuviera pintando lienzos que representaban solamente figuras simples. Su obra más famosa se conoce como *Círculo, triángulo y cuadrado*. El círculo representa el infinito, a partir del cual surge la forma, en la figura de un triángulo. El triángulo duplicado crea un cuadrado, y así comienza el proceso de la multiplicación de formas que llenan el universo sensible. El cuadro es un bello ejemplo del maridaje de lo intelectual y lo estético.

Mi primer contacto con la obra de Sengai fue en el Museo de Arte Idemitsu en Tokio, donde quedé impresionado por su pintura *ensō*: un círculo trazado en lo que parece una sola pincelada con dos líneas de caligrafía a un lado, todo en negro salvo el rojo de la firma y el sello *hanko* del artista. El occidental que se encuentre con un *ensō* es probable que vea con facilidad que el círculo, con su totalidad y su simetría, representa el universo y la iluminación. Más críptico, sin embargo, es su tercer sentido simbólico: el vacío.

El vacío es un concepto tan ajeno a la filosofía occidental como central en muchas tradiciones asiáticas

orientales. Tampoco se trata meramente de una oscura idea escolástica. Mientras que la mentalidad occidental centra su atención en las cosas, en Asia Oriental existe asimismo un foco de atención natural en el espacio que hay *entre* las cosas. El psicólogo Richard Nisbett ha confeccionado un test de memoria en el que se pide a estadounidenses y a asiáticos orientales que observen una imagen de un acuario y luego traten de detectar cualquier cambio cuando se les vuelve a mostrar. Los estadounidenses tendían a advertir únicamente los cambios en los peces, mientras que los asiáticos orientales eran sensibles a los cambios en el fondo. Esto encaja con otros test y observaciones culturales que sugieren que los asiáticos orientales (por razones culturales, no genéticas) están más en sintonía con las relaciones entre las cosas y sus «fondos».

No es difícil apreciar qué relación guarda esto con la visión de un *ensō*. Un occidental ve ante todo un círculo, la línea redonda. Un japonés ve al menos tan inmediatamente el espacio contenido dentro del círculo. No es que los occidentales no perciban los espacios vacíos. Es sencillamente una cuestión de primacía de la atención.

Una vez que vemos esto, vemos el arte japonés de forma diferente. Kobayashi Yasuo me advirtió de ello cuando le pregunté por el minimalismo estético de Japón. Esto parecía una forma natural de expresarlo, pero Kobayashi me corrigió, o al menos añadió una clarificación necesaria. «No es solo minimalismo —dijo—. Es una idea esencial de la sensibilidad al "entre".» Así, por ejemplo, en un cuadro podemos tener un extenso espacio blanco y solo una flor, «pero lo importante es la tensión de potencias o energías entre ese espacio y la flor. No has de apreciar únicamente la flor, sino también la relación entre el espacio y la flor. Otro tanto sucede con los arreglos florales. No se trata de la belleza de cada flor, sino de la disposición».

Encontramos esta estética del «estar entre» en todas las formas artísticas japonesas. *Ma*, el concepto japonés del espacio-entre, es importante en la música *gagaku* tradicional. Los occidentales despachan el *ma* «como mero

silencio», escribe un crítico. Sin embargo, en la interpretación de un conjunto contemporáneo, Reigakusha, «ese silencio se torna sumamente significativo».1

Este «estar entre» es evidente en el haiku, otra forma artística que consideramos esencialmente minimalista, sin advertir la importancia de lo intermedio. «Un haiku ha de estar absolutamente dividido en dos partes —dice Kobayashi—. Tiene que haber algún tipo de separación. Esta separación es la clave. La última letra de la primera parte es la *kireji*, la palabra cortante. Es una especie de "¡oh!", "¡ah!".» Esto tiene un doble sentido. El sonido real de la *kireji* es con frecuencia un «¡oh!» o un «¡ah!», pero la intención es también evocar una especie de «¡oh!» o «¡ah!» por parte del lector cuando se establece la conexión. Por ejemplo, tomemos este haiku del poeta del siglo XVII Bashō:

> ¡*Cuánta quietud*!
> *La voz de la cigarra*
> *taladra rocas*.

Aquí la *kireji* es el cuarto carácter, や, pronunciado «ia». En realidad no añade ningún sentido, pero aparece al final del primer verso de la traducción castellana y marca el corte entre la tranquilidad y el grito de la cigarra que la perturba. El haiku no solo evoca el contraste, sino también la transición entre ambos, el momento del «¡ah!» en que tu atención se desplaza súbitamente de la quietud al animal.

La importancia del «estar entre» en la cultura japonesa se refleja en el hecho de que una de las palabras japonesas para ser humano es *ningen*, que se compone de *nin*, que significa «humano» o «persona», y *gen*, que significa «espacio» o «entre». El filósofo de la Escuela de Kioto del siglo XX Watsuji Tetsurō recalca esta etimología en su interpretación de que los seres humanos se definen esencialmente por sus relaciones con los demás. Los *ningen* son individuos a la par que interdependientes. Como dice Kobayashi, en Japón «no existe separación entre interioridad y exterioridad, todo sucede en este entre. Es una especie de intimidad que constituye un mundo muy

íntimo». Esta «intimidad», como la llama Tom Kasulis, es para Kobayashi «la base de toda la cultura japonesa».

El concepto de «intimidad» de Kasulis implica la idea de que en el pensamiento japonés toda parte contiene el todo. Muchos pensadores han expresado algo similar a esta idea. Nishida dice: «En una pintura o una melodía [...] no hay ni una pincelada ni una nota que no exprese directamente el espíritu de la totalidad».[2] Dōgen afirma: «Existen miles de formas y centenares de briznas de hierba en la totalidad del espacio, pero también deberías ser consciente de que la totalidad del espacio está en cada brizna de hierba, en cada forma».[3] Takuan Sōhō escribe: «Si tu mente no se detiene en una hoja cualquiera, millares de hojas son visibles. Alguien que alcanza esta mente es exactamente como los mil ojos y mil brazos de la diosa Kannon».[4]

Como hemos visto, el «estar entre» es una forma de ver el vacío como una presencia y, al mismo tiempo, como una ausencia. Estas concepciones positivas del vacío poseen raíces largas y profundas a través del budismo hasta la India antigua. Tomemos este sorprendente pasaje de los Upaniṣad: «Entonces le dijeron: Brahman es la vida *(prāṇa)*, Brahman es la alegría. Brahman en el vacío. [...] La alegría *(ka)* ciertamente es lo mismo que el vacío *(kha)*. El vacío ciertamente es lo mismo que la alegría».[5]

También se reserva un papel central para una clase de vacío en la Vaiśeṣika, una de las seis escuelas ortodoxas indias. La Vaiśeṣika mantiene que la realidad tiene siete categorías: sustancia, cualidad, acción, universalidad, particularidad, una relación de inherencia, y ausencia o negación. A su vez, la ausencia adopta cinco tipos: «Aquí no hay ninguna rosa (ausencia); una rosa no es una vaca (diferencia); todavía no hay ninguna rosa en el rosal (inexistencia previa a la existencia); la rosa ya no está (inexistencia tras la existencia); la roseidad nunca se encuentra en una vaca (algo que nunca existe)».[6] Esta taxonomía altamente desarrollada de clases de ausencia muestra un interés en la nada y el vacío mucho más

desarrollado que en Occidente.

Análogamente, una de las seis *pramāṇas* —fuentes de conocimiento— es la *anupalabdhi*, habitualmente denominada no percepción, prueba negativa o no cognitiva. La característica clave de la *anupalabdhi* es que asume que podemos percibir la inexistencia tanto como la existencia. El hecho de que no haya mantequilla en la nevera es tan evidente para ti cuando miras dentro como el hecho de que hay queso.[7] En Occidente se dice con frecuencia que la ausencia de evidencia no es evidencia de la ausencia, pero a menudo la mejor evidencia de la ausencia es en efecto la observación de la ausencia.

En la filosofía india, el vacío pasó a primer plano en el budismo, en particular en los escritos de Nāgārjuna, uno de los filósofos budistas más influyentes de la historia. Entre los siglos II y III d. C., Nāgārjuna fundó la escuela Madhyamaka (del «Camino Medio»), una parte del budismo mahāyāna, la rama seguida en la actualidad por la mayoría de los budistas en una de sus variedades. El mahāyāna enseña que la iluminación puede alcanzarse en una sola vida, y aquellos que la alcanzan se convierten en *bodhisattvas*, que escogen permanecer en la tierra en lugar de escapar al ciclo de la reencarnación, para ayudar a los demás a alcanzar la iluminación.

La principal contribución filosófica de Nāgārjuna es, no obstante, su desarrollo del concepto de origen dependiente, basado en una idea central en todo el pensamiento budista. La esencia del origen dependiente es que «todos los fenómenos están desprovistos de existencia inherente y son vacíos».[8] La «existencia inherente» significa aquí una clase de existencia que no depende de nada más. Para Nāgārjuna, cualquier cosa que exista inherentemente tendría que poseer una existencia permanente e inmutable: «Si las acciones tuvieran existencia inherente, no serían transitorias, sino que poseerían la naturaleza de la permanencia».[9] La palabra utilizada aquí para permanente *(mi ‘gyur)* significa literalmente «inmutable» o «inalterable».[10]

Una vez definida de este modo, a Nāgārjuna le resulta bastante sencillo demostrar que nada posee esta clase de autonomía perfecta. Por ejemplo, «el tiempo no existe inherentemente porque los tres periodos temporales [pasado, presente y futuro] no se mantienen continuamente por sí mismos, sino que son interdependientes».[11] Análogamente, el color y la forma no poseen existencia inherente, ya que, si la tuvieran, seríamos capaces de concebirlos independientemente. Ahora bien, todos los colores en los que pensamos tienen una forma y todas las formas tienen un color.[12] Todo es así: dependiente de otras cosas para su propia existencia. Esta «naturaleza dependiente» de las cosas existentes Nāgārjuna la denomina «vacío».[13] Como debería resultar claro a estas alturas, esta vacuidad no equivale a la inexistencia. Las cosas están vacías de *existencia inherente*, no son *inexistentes*.

Existe un intenso debate en el seno del budismo acerca del sentido preciso del «origen dependiente» y la «existencia inherente», pero la verdad más general que estos conceptos intentan explicar es fácil de aceptar: todo es transitorio. Como dice un texto budista hīnayāna temprano: «Sigue siendo un hecho y la constitución fija y necesaria del ser que todos sus componentes son transitorios».[14] En el budismo, esta no es una cuestión meramente teórica, sino que es la causa de todo sufrimiento. Dado que nada es permanente, nuestro estado del ser implica *dukkha*, cuya mejor traducción es «insatisfactoriedad», aunque a menudo se vierte como «sufrimiento». La visión de la realidad como realmente es, desprovista de existencia inherente, es el camino hacia la iluminación. Esto es lo que nos permite ver la futilidad de intentar captar una existencia que está vacía. «Con la eliminación de las visiones erróneas —escribe Nāgārjuna—, habrán abandonado el apego, la cerrazón mental y el odio, y alcanzarán por consiguiente el *nirvāṇa* no apoyado en visiones erróneas.»[15]

La transitoriedad es un tema fundamental en todo el pensamiento budista, pero también es central en la filosofía china, en la que el *I Ching* o *Libro de los cambios* es una

parte profunda de la cultura, que posiblemente se remonta nada menos que hasta el siglo IX a. C. Aunque desde fuera se considera a menudo una especie de obra mística dedicada a la adivinación, es también una obra filosófica. El primer comentario sobre el *Libro de los cambios* fue escrito supuestamente por Confucio y hasta cierto punto casi todos los eruditos confucianos han interpretado desde entonces esta obra.16 El cambio es un tema más relevante aún en el taoísmo. Uno de los poemas más célebres de Lao Tse incluye el estribillo «todas las cosas pasan» y concluye con el consejo: «Acepta las cosas tal como vienen».

La idea del vacío posiblemente alcanzó su máximo desarrollo a principios del siglo XX, con los filósofos de la escuela japonesa de Kioto, que escribieron tanto sobre el *śūnyatā*, el vacío (*ku* en japonés) como sobre la *mu*, la nada. Cada pensador de la escuela (que nunca fue formalmente un grupo) tenía una visión diferente, pero lo que los unía era la creencia de que ni *ku* ni *mu* significan ausencia de ser. Como sostiene Suzuki: «Decir que la realidad está *vacía* significa que trasciende la definibilidad y no puede ser calificada como esto o aquello. Está por encima de las categorías de universal y particular. Pero no debe concebirse por ello como exenta de todo contenido, como vacía en el sentido relativo del término. Por el contrario, es la plenitud de las cosas, que contiene todas las posibilidades».17

Una vez más, por sorprendente que pueda parecer, esto refleja aspectos de la cultura cotidiana japonesa. John Krummel creció en Japón y me explicó: «Puedes encontrar este discurso sobre la nada en muchas esferas de la cultura japonesa, en los deportes y en las artes marciales. Por ejemplo, cuando yo estaba estudiando en una escuela de artes marciales, solíamos meditar y el maestro nos decía "pon tu mente en la nada" para que no pensásemos en nada, y empleaba la misma terminología que emplean los budistas zen: *mu* (nada), *mushin* (no mente). Estos dicen: "Cuando estés practicando los movimientos con la espada, no pienses, mantén tu mente en no mente". Incluso en los

deportes modernos, la forma de abordar el béisbol en el instituto parecía con frecuencia budista zen. Meditaban, los entrenadores decían a los jugadores que no pensasen en ello, que pusieran la mente en no mente».

La idea de que la nada se halla en el centro del ser puede sonar absurda, pero en cierto sentido es extremadamente racional y científica. Suzuki habla de la nada como el «comienzo del mundo» sobre la base de que, si postulamos que el mundo vino de algo, debemos preguntar entonces de dónde vino ese algo, y así sucesivamente, en una regresión infinita. A mi juicio, la nada como base de todo ser puede entenderse como la simple idea materialista de sentido común de que el universo no se apoya en nada más que en sí mismo. Esto no es nada místico, sino racional y empírico.[18]

Una nada que es el origen de todas las cosas no es una ausencia inerte, sino una potencia generativa. Kazashi Nobuo recalca el carácter creativo y dinámico de la nada en el pensamiento de la Escuela de Kioto. Cita una frase favorita de Dōgen: «No deberías ver el vuelo del tiempo como su única actividad». La cita prosigue: «Si el tiempo fuera exclusivamente dependiente del volar, existiría un intersticio (entre el tiempo y el yo)». La idea budista de la transitoriedad de todas las cosas no es meramente un enunciado negativo acerca de la ausencia de una esencia inmutable. Dado que todo está relacionado, puede haber creación. Kazashi afirma: «Puesto que todo está vacío, algo nuevo, algo novedoso puede surgir de estas redes y relaciones».

Esto contribuye a explicar una de las paradojas del énfasis japonés en la transitoriedad, pues implica asimismo una conciencia de lo eterno. Kazashi me explicó esto aludiendo a las estaciones. El cambio constante de las estaciones es un signo de la transitoriedad, pero por supuesto las estaciones regresan. El proceso posee una permanencia de la que sus partes carecen.

Hallamos un ejemplo tanto del cambio como de la continuidad en la obra del poeta Bashō *Senda hacia tierras*

hondas, publicada en 1694. Bashō describe su encuentro con el antiguo monumento Tsubo-no-ishibumi en Ichikawa, construido en 714, con el musgo creciendo sobre su inscripción. Se trata de una escena de transitoriedad, deterioro, no permanencia, pero también de conexión, del pasado que se mantiene vivo. «El pasado permanece oculto en las nubes de la memoria. Todavía nos devolvió a recuerdos de mil años atrás. Un momento semejante es el motivo para una peregrinación: dolencias olvidadas, los ancestros recordados, lágrimas de júbilo temblaban en mis ojos.»[19]

Kazashi habla asimismo de la moda de ser enterrado bajo un *sakura* (cerezo en flor) en lugar del pilar de piedra tradicional. Esto está motivado en parte por el coste creciente de los entierros tradicionales, ya que los templos requieren cuotas anuales y si no los cuerpos son exhumados. El *sakura* es un símbolo nacional de transitoriedad. Watsuji Tetsurō dice: «Resulta profundamente significativo y sumamente apropiado el hecho de que [...] los japoneses sean simbolizados mediante los cerezos en flor, pues estos florecen abruptamente, vistosamente y casi con una prisa indecorosa, pero las flores carecen de tenacidad; caen de forma tan abrupta e indiferente como florecieron».[20] Nada podría ser más apto para simbolizar la naturaleza efímera y fugaz de la vida. Al mismo tiempo, dice Kazashi, «la gente quiere enterrar los restos incinerados de sus familiares bajo el cerezo en flor porque la belleza del cerezo en flor retorna año tras año. Confían en la recurrencia de la naturaleza. No se trata en realidad de una transitoriedad absoluta».

En el Teatro Kabukiza atisbé algo de las complejidades y contradicciones que rodean las actitudes respecto de la transitoriedad. La obra de kabuki que vi, *Meoto Dojiji*, estaba plagada de referencias a la transitoriedad. En cierto momento, el coro canta a la volubilidad del amor, comparándolo con la caída de la flor del cerezo, celebrando su belleza y lamentando a la par su temporalidad. Esta es la melancolía agridulce del principio estético del *wabi-sabi*.

Pero hemos de ser cuidadosos para no caer en la idealización. Lo agrio tiene tanta prominencia como lo dulce. Al comienzo mismo de la obra, el coro canta sobre el odio a la campana del templo porque le recuerda la no permanencia. Las personas se sienten naturalmente atadas a lo no duradero, y no hay ninguna cultura en la que la aceptación optimista sea enteramente natural. Tuve la impresión de que la acción de la obra brindaba una especie de catarsis. En su deseo mutuo, los dos amantes abrazan el apego y nosotros empatizamos con su pasión. Pero, en última instancia, la historia refuerza la idea ortodoxa de que no deberíamos aferrarnos a aquello que no perdura, pues el amor, y los amantes, están condenados. En su arte y en su filosofía, Japón ofrece una lección de cómo apreciar la riqueza efímera en la vacuidad de la existencia.

CAPÍTULO 12

Naturalismo

«Mientras no seas capaz de servir a los hombres,
¿cómo podrás servir a sus espíritus?»

Recorre un museo de arte occidental que esté organizado cronológicamente y descubrirás que muchos siglos están representados en exclusiva por escenas religiosas, aparte de los retratos de los grandes hombres que al final no acaban siendo tan grandes. Solo en el siglo XIX empezó realmente a tener éxito la pintura paisajista, a partir de la cual los temas profanos se volverían progresivamente predominantes.

En China, sin embargo, la naturaleza ha sido siempre el tema más popular. No la naturaleza intacta e idealizada del romanticismo occidental, sino una naturaleza donde los pequeños signos de vida humana, como una cabaña o un granjero, se esconden a menudo en las esquinas.[1] En el Museo de Shanghái, vi un cuadro del artista de la dinastía Ming Jin Dai (1388-1462), titulado *El verde denso cubre las montañas en primavera*, dominado por montañas escarpadas y arboladas; dos pequeñas figuras caminan por un sendero en el ángulo inferior izquierdo y dos tejados asoman discretamente por encima de las copas de los árboles. En el cuadro del pintor de la dinastía Yuan Wang Meng (c. 1308-1385), titulado *Morada recóndita en los montes Qingbian*, un pequeño refugio pasa fácilmente desapercibido a menos que examinemos de cerca la imagen. Allí donde Occidente tiende a contrastar lo natural con lo creado por el hombre, en China la humanidad no se mantiene al

margen de la naturaleza, sino que se integra plenamente en ella, si bien constituye una parte diminuta, empequeñecida por las montañas y los bosques.

Para cualquiera que esté familiarizado con la filosofía china clásica, esto no sorprenderá en absoluto. Al menos desde los tiempos de Confucio, en China no ha habido ningún dios ni se ha centrado la atención en el más allá. «Para los chinos, la filosofía ocupa el lugar de la religión», dice Charles Moore.[2] Todas las cuestiones importantes se refieren al aquí y al ahora, a nuestros deberes terrenales; de ahí que la filosofía china se defina con frecuencia como práctica y humanista. No existe ninguna de las divisiones tajantes entre mente y espíritu, cielo y tierra, que encontramos en muchas otras tradiciones. Mencio nos recuerda que «todos aquellos que hablan sobre las naturalezas de las cosas solo pueden razonar a partir de sus fenómenos, y el valor de un fenómeno es su ser natural».[3] La filosofía china es profundamente no dualista: el *yin* y el *yang* representan dos aspectos de la misma totalidad, no dos cosas que necesiten ser reconciliadas.

Esta interpretación puede parecer contradictoria con la recurrente centralidad del cielo, *tian*, en el pensamiento chino. Los confucianos hablan de seguir el «camino del cielo», mientras que se dice que los emperadores legítimos gobiernan bajo el «mandato del cielo». Pero «cielo» es una traducción imprecisa y engañosa de *tian*, pese a haberse convertido en la traducción estándar, a falta de una alternativa más clara. Tal como lo explican Philip Ivanhoe y Bryan Van Norden: «El cielo no se concibe primordialmente como un lugar, y no se halla conectado con ninguna idea explícita acerca de un más allá». Sí que parece referirse a una especie de «poder superior», pero generalmente este no es personal ni está dotado de propósito. *Tian* significa literalmente «cielo» físico y forma parte del mundo en su totalidad, *tiāndì*, el cielo y la tierra *(di)*. «En la filosofía china antigua —dice Yao Xinzhong—, *tiāndì*, el cielo y la tierra, es el origen de todas las cosas, de los seres humanos, del conocimiento humano, de las leyes humanas, de la

moralidad humana, de todo.»[4] En la era axial, solo los mohistas hablaban del *tian* como de un ser personal provisto de voluntad y emoción, pero la filosofía mohista no ejerció mucha influencia en los desarrollos posteriores.

Seguir el camino del cielo consiste más en vivir conforme a la naturaleza que en cumplir algún propósito sobrenatural.[5] Un bello pasaje de las *Analectas*, la principal recopilación de enseñanzas de Confucio, capta algo de ello. «El hombre superior es silencioso y tranquilo, y aguarda los designios del cielo —dice Confucio—, mientras que el hombre malvado camina por senderos peligrosos, buscando acontecimientos felices.»[6] La diferencia no estriba en que uno mira más allá del mundo mientras que el otro busca dentro de este, sino más bien en que el hombre superior sigue la corriente del mundo, buscando indicaciones de lo que es oportuno, en tanto que el malvado anda a la aventura, sin reconocer patrón alguno y respondiendo al azar.

Un problema a la hora de caracterizar con precisión este énfasis chino en el mundo natural estriba en que las categorías «natural» y «sobrenatural» no encajan fácilmente en la filosofía china. Hay muchos aspectos del pensamiento chino que se considerarían sobrenaturales según el esquema occidental. Por ejemplo, el *tian* ha de ser respetado y, si lo ofendes, serás castigado. No se trata de la naturaleza indiferente de la ciencia occidental, pero tampoco de la voluntad consciente y dotada de propósito de la religión teísta occidental. El *tian* es una fuerza fundamentalmente natural, pero posee una dimensión moral.

El confucianismo enfatiza asimismo la importancia del culto a los antepasados. Para los confucianos, a menudo parece que los antepasados difuntos no son solo modelos para las generaciones posteriores, sino que continúan existiendo en algún sentido e influyen en el mundo. Desde una perspectiva materialista occidental esto es algo sobrenatural, pero tradicionalmente en China se consideraba perfectamente natural. No obstante, no está claro cuán literalmente se interpretaban los poderes de los

antepasados. El confuciano del siglo III a. C. Xun Zi sugiere que el propósito de muchos de los que nosotros definiríamos como rituales «sobrenaturales» es dar forma y orden a la vida, no influir en el funcionamiento del mundo. «Alguien realiza el sacrificio de la lluvia y llueve. ¿Por qué? —pregunta—. Yo afirmo que no existe ninguna razón especial. Es lo mismo que cuando alguien no realiza el sacrificio de la lluvia y llueve de todos modos. [...] Alguien practica la adivinación y solo entonces decide sobre asuntos importantes. Pero esto no se hace para conseguir lo que se persigue, sino más bien para dotar a las cosas de una forma apropiada.»[7]

También sería un error sugerir que el «naturalismo» chino significa que los chinos siempre han estado plenamente satisfechos con el aquí y el ahora. Muchos sostienen que parte del atractivo del budismo en China residía en el hecho de ofrecer la promesa de una vida futura y de otro mundo superior, que estaba ausente en las tradiciones autóctonas. No obstante, las formas del budismo que alcanzaron más popularidad en China, y también en Japón, son las que se centran en el mundo de los vivos. El budista de principios del siglo XX Taixu hacía hincapié en la posibilidad de llegar a ser un Buda durante tu propia vida. La divinidad budista más popular en China, observa Chan Wing-Tsit, ha sido Kuanyin (Avalokiteśvara), que se ha vuelto mucho más humanizada que en las versiones japonesa e india, representada como una figura materna desde el periodo Tang (618-907) en adelante. Las imágenes la representan ofreciendo bendiciones mundanas de salud, riqueza, larga vida e hijos, no un *nirvāṇa* trascendental.[8] Esto armoniza más con los ideales taoístas de la vida eterna aquí en la tierra y los inmortales que no habitan en los cielos, sino en las altas montañas. Asimismo se manifiesta en la aspiración ordinaria china a «dejar atrás una fragancia que dure milenios» en este mundo.[9]

Por consiguiente, el pensamiento chino no es típicamente naturalista en el sentido occidental de la palabra. Antes bien, no distingue entre lo natural y lo

sobrenatural, y se centra en las necesidades de los humanos aquí y ahora. No es que cuente con una metafísica naturalista, una teoría de la naturaleza de la realidad última, sino más bien que no se preocupa demasiado por las cuestiones metafísicas. Como dice Legge, Confucio «no especulaba sobre la creación de las cosas ni sobre el fin de estas. No le preocupaba explicar el origen del hombre ni aspiraba a conocer el más allá. No se inmiscuía ni en la física ni en la metafísica».[10] En las *Analectas*, dice Zigong: «No llegamos a oír al maestro hablando largo y tendido de los asuntos relativos a la naturaleza humana o al camino del cielo».[11] Análogamente, cuando Chî Lû le preguntó por el servicio a los espíritus de los muertos, Confucio le respondió: «Mientras no seas capaz de servir a los hombres, ¿cómo podrás servir a sus espíritus?». El discípulo insistió: «Me atrevo a preguntar por la muerte», y la respuesta fue: «Mientras no conozcas la vida, ¿cómo podrás conocer la muerte?».[12]

Xun Zi descarta los interrogantes últimos con más firmeza todavía, diciendo: «Solo el sabio no aspira a comprender el cielo».[13] Para él, el único camino verdadero para los humanos es el camino humano: «El camino no es el camino del cielo, ni tampoco el camino de la tierra. Es ese por el que caminan los humanos y ese que el noble escoge como su camino».[14] Y «si alguien rechaza lo que corresponde al hombre y anhela en cambio lo que corresponde al cielo, entonces no alcanzará a comprender la auténtica disposición de las cosas».[15]

Chakravarthi Ram-Prasad se hace eco de esta idea, y describe el pensamiento clásico chino como *ametafísico*. «Sencillamente no se interesa por la realidad última; pero sí que formula preguntas de la máxima relevancia. Plantea interrogantes últimos sin preocuparse jamás por las realidades últimas.» Incluso cuando los neoconfucianos desarrollaron con posterioridad una metafísica del «patrón» más abierta, esta estaba únicamente al servicio de la comprensión de la naturaleza de la bondad y la virtud.[16] La filosofía china contrasta aquí tanto con la filosofía india

como con la occidental, que son «cosmogónicas» (del griego *cosmos*, «universo/orden», y *gonia*, «creación»). «En una cosmogonía, la comprensión del mundo requiere una interpretación de los primeros principios que subyacen a su estructura.»[17] Las tradiciones cosmogónicas tienden «a estar impulsadas inicialmente por la pregunta "¿qué existe (realmente)?", en tanto que la filosofía china tiende a preguntar "¿qué debemos hacer?"».[18]

La naturaleza distintiva del naturalismo chino es quizá más evidente todavía en el taoísmo. Por un lado, ninguna filosofía mundial importante está más asociada con la naturaleza que el taoísmo; por otro lado, muchas de sus doctrinas parecen invocar fuerzas que trascienden la naturaleza, lo cual resulta especialmente evidente en el propio *Tao*. Tomemos este pasaje:

> El camino tiene una esencia y puede confiarse en él. Pero no requiere acción alguna y carece de forma. Puede transmitirse, mas no recibirse; tenerse, mas no verse. Es su propio tronco, su propia raíz. Antes de que existieran el cielo y la tierra, espiritualizó los espectros y los dioses, y dio origen al cielo y a la tierra. Está por encima del supremo último, pero no en las alturas; por debajo de los seis límites, pero no en las profundidades. Nació antes que el cielo y la tierra, pero no envejece.[19]

Se dice aquí que el *Tao* existe antes que el cielo o la tierra, por lo que parecería estar fuera de la naturaleza. No obstante, su conexión con la naturaleza es más íntima que esto. A la postre, es un principio del funcionamiento de la naturaleza, no algo invocado para anular la naturaleza. No existe antes ni por debajo de la naturaleza, sino que es una fuerza vital que crea y sostiene la naturaleza. Es difícil lograr más precisión al respecto, pues la naturaleza última del *Tao* está más allá del lenguaje.

Esta forma de pensar en el *Tao* guarda un cierto paralelismo con la forma de concebir el *qi*. El *qi* se concibe con frecuencia como un tipo de fuerza o energía fantasmal, real pero inconmensurable para la ciencia, una especie de fuerza rival de las descritas por las leyes de la física. Según

esta interpretación, el *qi* forma parte de una metafísica alternativa a la metafísica naturalista occidental moderna. Como tal, podría descartarse en la actualidad como una mera conjetura precientífica y obsoleta acerca de la naturaleza última de la realidad.

Sin embargo, existen formas de entender el *qi* que siguen teniendo sentido incluso en el seno del paradigma científico contemporáneo. El *qi* se refiere a lo que Robin Wang denomina la naturaleza «fundamentalmente dinámica» de la realidad, algo que los filósofos chinos apreciaban antes de que la ciencia empírica describiera más cabalmente la estructura efectiva de esta realidad.[20] Ver el mundo en términos del *qi* no implica aceptar creencias relativas a las fuerzas fundamentales o a los componentes básicos de la realidad, sino ver el mundo en términos de sus interrelaciones dinámicas. Por ejemplo, Wang dice que «en el arte, el movimiento del *qi* es lo que entrelaza al pintor, el cuadro y el espectador en una sola experiencia unificada». Esto no nos exige concebir el *qi* como una especie de sustancia etérea. Antes bien, nos invita a centrarnos en la experiencia estética que conecta al espectador, el creador y la obra de arte de formas que no son sobrenaturales, pero que no pueden ser captadas en términos exclusivamente científicos.

El valor de pensar en términos del *qi* reside en el efecto que produce en nuestra forma de vivir, no en nuestras creencias metafísicas. Esto se ejemplifica con aquellos que alcanzan la *wu-wei*, una especie de acción sin esfuerzo que logramos cuando vivimos en perfecta armonía con el flujo de la naturaleza. En el *Zhuangzi*, un carnicero, Ding, maneja su cuchillo con tal destreza que la carne parece caer del hueso al ser tocada por la hoja. Ding dice: «Encuentro entonces con el espíritu y no miro con los ojos. El conocimiento sensible se detiene y prosiguen los deseos espirituales. Confío en los patrones celestiales, encuentro los grandes huecos, soy guiado por las amplias fisuras y sigo lo que es inherentemente así».[21] Mediante la práctica, Ding ha trascendido el conocimiento intelectual para

alcanzar el dominio intuitivo. Ve y oye, pero no como ven y oyen los carniceros menos diestros. Como dice más adelante Zhuang Zi: «No escuches con tus oídos, sino con tu mente. No escuches con tu mente, sino con tu *qi*».22 El lenguaje suena místico, pero el sentimiento es exhaustivo en términos naturalistas. Pensemos en una figura del tenis en acción. No es posible que reaccione con la suficiente rapidez y elija el golpe adecuado analizando las cosas de manera racional y consciente. Antes bien, mediante años de esfuerzo y práctica, la meta es sentir intuitivamente dónde estar y cómo golpear la pelota. Observando con tu *qi*, te vuelves tan sensible a la dinámica de la situación que puedes sintonizar y armonizar a la perfección.

El taoísmo comparte el agnosticismo metafísico del confucianismo. Esta es la moraleja de la célebre historia de Zhuang Zi, que despierta de un sueño, incapaz de decir si «era Zhuang Zi quien había soñado con la mariposa o la mariposa la que había soñado con Zhuang Zi». El autor, supuestamente Zhuang Zi, dice: «¡Debe haber alguna diferencia entre ellos!».23 De esto se deduce que, aun cuando existe una diferencia, esta no es relevante. Anteriormente había dicho: «Si después de diez mil generaciones encontramos un solo sabio que conozca la solución, esta no sería diferente de la que encontramos cada mañana y cada noche».24 Lo que importa es cómo encontramos la existencia, no lo que podría ser verdadero sobre ella en última instancia, que trasciende en cualquier caso nuestra comprensión. La naturaleza es la única realidad que necesitamos considerar, sea o no sea de hecho la única realidad existente.

El naturalismo japonés se halla muy próximo al chino. Su arte, al igual que en China, siempre ha tenido como tema principal la naturaleza. Uno de los estilos japoneses más famosos es la pintura estacional *yamato-e* del periodo Muromachi (1392-1573). Un ejemplo extraordinario de este estilo es el *Paisaje de las cuatro estaciones*, un rollo de más de diez metros de largo atribuido a Sesshū, expuesto en el Museo Nacional de Kioto. Al igual que las pinturas taoístas

chinas, incluye signos de vida humana, pero las escenas están dominadas por la naturaleza. Las pinturas zen en tinta son también esencialmente de la naturaleza, y las representaciones del Buda son comparativamente infrecuentes. El cuadro de Zhongfeng Mingben meditando presta más atención al detalle del árbol que al hombre sentado bajo él, que es prácticamente un bosquejo. Esto contrasta con muchas otras tradiciones artísticas budistas, centradas casi exclusivamente en los budas. La naturaleza es omnipresente y, aunque en el arte japonés se representan en alguna ocasión ideas sobrenaturales o supersticiosas —como en los cuadros del Buda Amida descendiendo a la tierra y los diez reyes del infierno, y en las escenas de castigos expuestas en el Museo Idemitsu—, estas representan solo una pequeña fracción del arte clásico. Como siempre, es una cuestión de énfasis.

Muchos consideran que la idea de la veneración japonesa por la naturaleza es totalmente anticuada. Japón es, después de todo, una sociedad en la que las máquinas expendedoras son omnipresentes, los robots son cada vez más populares, los inodoros tienen habitualmente bidés eléctricos incorporados y una importante central nuclear en Fukushima fue el escenario de un grave desastre medioambiental. Sin embargo, esto es solo alienación con respecto a la naturaleza en términos occidentales. Kobayashi Yasuo me explicó que la naturaleza japonesa no es la Naturaleza europea con mayúscula, algo casi divino. Es la naturaleza «muy cerca de ti, esta montaña de mi pueblo, este bosque de mi pueblo, la naturaleza de mi comunidad». En el sintoísmo, la religión indígena de Japón, el santuario en el que has de rendir culto es siempre tu santuario local. Si estás de viaje puedes acudir a otros, pero esa es siempre la segunda opción.

«La naturaleza no es un paraíso —dice Kobayashi, como lo es para los románticos occidentales—. No tenemos ninguna idea del paraíso. La naturaleza puede ser mala, puede ser perturbadora y violenta, como los tsunamis o como los volcanes.» Japón sufre en torno a mil quinientos

terremotos anuales. Mostrar respeto y gratitud hacia la naturaleza es en parte una forma de intentar garantizar que no nos perturbe en demasía. También significa que lo que en Occidente se describe a menudo desdeñosamente como tratar de «dominar» la naturaleza no es nada más que buen juicio. Por supuesto que la naturaleza ha de ser dominada. Ahora bien, no se trata de una batalla entre la humanidad y la naturaleza, sino de una lucha en pro de la humanidad dentro de la naturaleza. No hacemos cosas *a* la naturaleza, desde fuera, sino *con* la naturaleza, desde dentro de ella. Como explica Kasulis: «Si nos sumamos al sintoísmo en la consideración de los seres humanos como parte de la naturaleza en lugar de separados de ella, incluso la inventiva humana puede ser natural». Un tatami, por ejemplo, «no es natural toda vez que no se encuentra en la naturaleza, [...] si bien buena parte de la experiencia sensorial de la paja permanece».[25] No existe aquí ninguna distinción entre lo natural y lo artificial porque todo forma parte de la naturaleza.

Muchos aborígenes australianos defienden ideas similares, con consecuencias sorprendentes que cuestionan el pensamiento de los ecologistas occidentales. Stephen Muecke describe un viaje en coche con el filósofo aborigen Paddy Roe, en el que su compañero tiraba latas vacías por la ventanilla, para gran consternación de Muecke. Para la mentalidad occidental, esto supone un ultraje a la naturaleza; para Roe, la lata es solo otra parte de la naturaleza y encontrará su lugar en ella.[26] Por supuesto, los aborígenes australianos generalmente ven hoy tantas razones para eliminar cuidadosamente los residuos como cualquiera, pero estas razones no incluyen ningún mandato de proteger la naturaleza de los humanos: ¿cómo habrían de incluirlo, cuando los humanos son ya parte de la naturaleza?

Análogamente, no hay nada en la aceptación japonesa de la cultura de usar y tirar que sea esencialmente contrario a la naturaleza. En Japón, la popularidad de lo desechable se debe a sus asociaciones con la pureza, no a la comodidad

ni a la fetichización consumista de lo nuevo. En el sintoísmo, los santuarios se desmantelan cada veinte años y se erigen otros nuevos para preservar la pureza. Por la misma razón, antes del siglo VIII, cada nuevo emperador o emperatriz hacía construir un nuevo palacio.[27] La toallita de papel húmeda en una bolsita de plástico que acompaña a cualquier comida, incluso a una comida para llevar, es una continuación de antiguos rituales de purificación antes de comer, no un extra ultramoderno.

Kasulis ofrece otro ejemplo revelador de cómo la naturaleza y la actividad humana se ensamblan en una historia apócrifa sobre dos chefs, uno chino y otro japonés, que alardeaban de sus habilidades. El chef chino decía que controlaba hasta tal punto sus salsas, sus especias y la textura de su comida que podía hacer que el pollo supiera a pato. «El japonés replicó —dice Kasulis— que podía hacer que una zanahoria supiese más a zanahoria que ninguna otra zanahoria que nadie hubiese comido jamás.»[28] Las cualidades naturales requieren un talento humano supremo para expresarse plenamente.

La interacción entre el ingenio humano y la naturaleza es especialmente asombrosa en el desarrollo de la tecnología avanzada. Kobayashi ve esta «negociación total con la naturaleza» reflejada en la fabricación de robots. Para la mentalidad japonesa tradicional, todo está vivo, y este animismo se refleja posiblemente en su fascinación por los robots. «Aplicamos nuestro principio de animismo a las máquinas —dice Kobayashi—. No vamos a fabricar una máquina, sino un robot humanoide, un androide.»

Escuché cosas similares a Nakajima Takahiro, que afirma que «el modo japonés de pensar en la naturaleza ha estado íntimamente conectado al de la tecnología. No vemos la naturaleza salvaje tal como es. Se trata de una naturaleza domesticada, de un híbrido de naturaleza salvaje y tecnología». Incluso los famosos *sukura* —cerezos en flor — reflejan esta visión. Antes del periodo Nara, que comenzó en 710 d. C., el ciruelo era un árbol mucho más extendido en Japón. La proliferación de cerezos fue la

consecuencia de la plantación muy deliberada por parte de ciertos gobernantes japoneses.

Aunque las corrientes naturalistas de pensamiento existen fuera de Asia Oriental, ninguna ha sido tan central o dominante durante tanto tiempo. En Occidente, el naturalismo surgió primero en la antigua Grecia en el pensamiento de Tales de Mileto, considerado a menudo el padre de la ciencia por su insistencia en que el mundo material es todo cuanto existe. Sus ideas no arraigaron mucho, pues durante la mayor parte de su historia Occidente estuvo bajo la influencia de una combinación de platonismo y cristianismo, que convenían en afirmar la existencia de alguna clase de ámbito no físico, más real que el mundo de la percepción. Incluso durante la Ilustración, cuando el naturalismo llegó a ser más prominente, persistió una separación residual de la humanidad y la naturaleza, la mente y la materia. Incluso en la actualidad, los occidentales que aceptan una cosmovisión naturalista distinguen humanidad y naturaleza, mente y cuerpo, de manera mucho más tajante que en China o en Japón.

Este «dualismo» se considera con frecuencia un rasgo distintivo de la filosofía occidental. En tal caso, sería otra modalidad equivocada de dualismo pensar que existe una alternativa a este en el Extremo Oriente. En otras partes del mundo existe otra forma de pensar que acepta una pluralidad de sustancias, de mentes, cuerpos y espíritus, si bien evita el dualismo tajante. «La distinción entre lo material y lo espiritual no tiene cabida en el pensamiento africano», aseguran Lebisa J. Teffo y Abraham P. J. Roux.[29] Antes bien, existe una suerte de vitalismo en el que todo se considera vivo; quizá incluso un pansiquismo en el que todo es consciente. Lo mismo parece ser cierto en la mayoría de las filosofías orales. «Lo que tenemos en común con la mayor parte del mundo es que no separamos lo espiritual de lo físico —me explicó el maorí Hirini Kaa—. Creo que eso es lo que diferencia a Europa. Sois vosotros los que habéis establecido esa separación, vosotros sois los anormales.»

Esta separación se halla en la raíz de uno de los enigmas más perdurables de la filosofía occidental, el «problema de la mente y el cuerpo»: ¿cómo puede la materia inerte dar lugar al pensamiento consciente y a la experiencia subjetiva? Galen Strawson, uno de los participantes más eminentes en el debate contemporáneo, ve el pansiquismo como la solución más creíble sobre la mesa.[30] La idea de que todo tiene al menos una pizca de mente todavía podría cobrar fuerza en la filosofía occidental.

Pese a su preponderancia en Oriente, el naturalismo es prácticamente inédito en la filosofía india clásica. De las escuelas heterodoxas y ortodoxas, solo la Cārvāka defiende el materialismo, aduciendo que los cuatro elementos (tierra, fuego, agua y aire) son «los principios originales; solo a partir de estos, al transformarse en cuerpo, surge la inteligencia. [...] De modo que el alma es solo el cuerpo distinguido por el atributo de la inteligencia, pues no existen evidencias de ningún alma distinta del cuerpo».[31] No obstante, la Cārvāka es la menos influyente de las seis escuelas ortodoxas y las cinco heterodoxas.

El pensamiento dualista es un hábito difícil de romper, pero si logramos zafarnos de él, desaparecen distinciones que se suponían fundamentales. Si acabamos con la distinción entre mente y cuerpo, acabaremos asimismo con la distinción entre interior y exterior, pues no existe ninguna materia en la que pueda albergarse la mente inmaterial. Muecke me explicó que en la Australia indígena «nadie está interesado en lo que sucede en la mente, porque esta no puede ser siquiera un concepto. Cualquier noción de interioridad psicológica o de alma no forma parte de su visión. Lo importante es que todo es exterior».

En el Occidente secular moderno, la mayoría de nosotros somos oficialmente naturalistas y nos sentimos reflejados en las constantes llamadas a «aprovechar el momento», a vivir «la única vida que tenemos». El hecho de que necesitemos recordarlo indica la novedad histórica del naturalismo. Tampoco han aprendido todavía los

occidentales a seguir de la mejor manera su propio consejo. Con demasiada frecuencia, vivir el presente se convierte en una búsqueda superficial de placeres efímeros que siempre nos dejan vacíos y necesitados de otra «experiencia» al empezar cada nuevo día. Nos sentimos continuamente insatisfechos, tratando de aferrarnos a momentos que se nos escapan. En lugar de ello, necesitamos aprender a saborear sin aferrarnos, a acariciar el momento en vez de agarrarlo. Si miramos hacia el este, podemos hallar modelos para vivir como mortales en un mundo natural en culturas que llevan milenios haciendo justamente eso.

CAPÍTULO 13

Unidad

«Todo cuanto yo enseño puede ensartarse en un solo hilo»

En la Edad Media, existían palacios diseminados por todo el mundo musulmán. En la actualidad perdura uno solo, pero como atestiguará cualquier visitante de la Alhambra, la posteridad no podría haber escogido un mejor superviviente único. Su emplazamiento es mágico, situado en una colina frente al ondulante casco viejo de la ciudad española de Granada, donde al doblar cualquier esquina se disfruta una nueva vista imponente. Al amanecer y al atardecer resplandece cual brasa agonizante, como consecuencia del polvo ferruginoso que ha teñido sus muros y le ha dado su nombre, derivado de *al-hamra*, voz árabe que significa «la roja».[1]

La Alhambra no es un solo edificio, ni siquiera un complejo, sino un asentamiento que se expandió y evolucionó a lo largo de varios siglos. En su magnífico corazón se encuentran los Palacios Nazaríes, construidos por los gobernantes musulmanes Yusuf I (1333-1353) y Mohamed V (1353-1391). No solo son la decoración y el diseño de estos edificios extraordinariamente armoniosos e intrincados, sino que también dan vida a algunos ideales islámicos fundamentales. Esto es debido a que —no a pesar de que— los palacios no son edificios religiosos, al menos en el sentido que nosotros damos habitualmente a este término. En el pensamiento islámico, no existe distinción

entre lo sagrado y lo profano. Existe una «omnipresencia de lo sagrado en todas las formas arquitectónicas, hasta el punto de suprimir la noción misma de lo profano como categoría», afirma Seyyed Hossein Nasr.[2] Alá está en todas partes, incluso en los hogares de los adinerados gobernantes seculares, porque «el alma se ve mucho más afectada por lo que experimenta a diario que por un cuadro que podamos ver un domingo en un museo o una iglesia».[3]

Más explícitamente, el edificio está decorado con decenas de miles de inscripciones árabes. Como dice Robert Irwin, es un «libro habitable».[4] El lema de la dinastía nazarí, «no hay más vencedor que Alá», se repite centenares de veces en las paredes, los arcos y las columnas. Los textos coránicos están situados en los espacios más elevados, donde puede leerlos Dios, pero no los humanos. Todo lo bueno que contiene la construcción refleja la gloria de Dios. La fuente del Patio de los Leones lleva la inscripción «hay en este jardín maravillas que Dios ha hecho incomparables en su hermosura».

Las formas y los patrones geométricos que dominan la decoración significan más que la mera ausencia de elementos figurativos, prohibidos por el islam. Representan un orden cósmico divinamente establecido. Por ejemplo, Nasr ve los patrones recurrentes de polígonos y arabescos entrelazados como símbolos de lo masculino y lo femenino, que representan «los ritmos de la vida misma».[5] Para Irwin, la clave de la complejidad y el detalle de la Alhambra estriba en el desafío de toda tentativa de comprenderlos. Antes bien, constituye una exploración de la infinitud en la que supuestamente hemos de «sumergirnos», conscientes de nuestras limitaciones como seres finitos.[6] Los turistas que se maravillan de la belleza de la construcción, pero no reconocen su significación religiosa, no logran apreciar que el edificio es «una máquina en la que pensar».[7]

La Alhambra es una expresión material de ideales espirituales e intelectuales de identidad, totalidad, unidad, de la presencia de lo divino en todos los aspectos de lo profano y de lo infinito en todo lo finito. El islam no solo

propone una unidad fundamental de todas las cosas, sino la unidad trascendental divina y perfecta de Dios. John Renard escribe: «En el corazón de toda reflexión y de todo debate teológicos islámicos yace un interés intenso en expresar los múltiples misterios de la unidad trascendente y perfecta de Dios».[8] Nasr afirma que «todas las diversas perspectivas intelectuales perdurables que se han cultivado en el mundo islámico se amoldan a la doctrina de la unidad (*altawḥīd*)».[9]

Encontramos alguna noción de unicidad o unidad en muchas de las grandes tradiciones filosóficas. Todas las principales escuelas de filosofía india, por ejemplo, afirman la unidad esencial de todos los seres. Esta idea se expresó con claridad por vez primera en los Upaniṣad, que afirman que el *ātman* es el Brahman, que nuestro propio yo individual forma parte del yo universal, el «Uno»:

> *Se mueve, no se mueve.*
> *Está lejos y está cerca.*
> *Está dentro de todo esto.*
> *Y está fuera de todo esto.*[10]

Hay un par de frases clave que expresan esta unicidad de forma telegráfica, una de las cuales es *tat twam asi* en sánscrito, traducida habitualmente como «esto es aquello» o «eso eres tú». Por ejemplo, «aquello que es la esencia suprema, la totalidad de este mundo tiene en ello su ser. Esa es la realidad. Eso es el *Ātman*. Eso eres tú *[Tat twam asi]*».[11] (Obsérvese que *Ātman* se escribe con mayúscula cuando ser refiere al yo universal que es idéntico al Brahman, pero se escribe con minúscula cuando se refiere a la manifestación de ese yo en el individuo.) La frase recuerda otra formulación célebre según la cual el *Ātman* (y, por ende, también el Brahman) es *neti neti*: ni esto ni aquello. En otras palabras, no es nada en particular pero lo es todo. «Es inaprehensible, pues no puede ser aprehendido; indestructible, pues no puede ser destruido; libre, pues no se ata; está desligado, no tiembla, no está herido.»[12]

La noción de unidad alcanzó su máxima expresión en

el no-dualismo de la escuela Vedānta Advaita, desarrollada en la obra de Śaṅkara. Advaita significa literalmente no *(a-)* dualidad *(dvaita)*. Śaṅkara sostenía que existen dos niveles de realidad, el nivel absoluto y el nivel convencional de la percepción ordinaria. En la realidad convencional existe la apariencia de pluralidad, pero en el nivel absoluto existe solamente la unidad. Todo es Brahman.

Si todo es uno, no existe ninguna diferencia entre el yo y el otro, entre sujeto y objeto, y por ende no existe ninguna conciencia o intencionalidad individual. El mundo de la experiencia ordinaria no es más que una ilusión poderosa. Solo si existe una dualidad del yo y el otro, puede uno ver a otro, oler a otro, oír a otro, hablar a otro. Cuando descubrimos la unidad absoluta, descubrimos que no hay nadie a quien oler, hablar, pensar o comprender. «¿Por qué medio comprendería uno a aquel mediante el cual uno comprende este Todo? ¿Por qué medio comprendería uno al comprendedor?»[13]

Análogamente, el concepto de *dharma*, que se refiere a la armonía entre el orden cósmico y tu propio deber personal, se basa en la suposición de la unidad fundamental. El *dharma* se refiere al orden cósmico como un todo *(ṛta)*, pero asimismo a los deberes del individuo. La acción correcta es, por tanto, aquella que sostiene la unidad fundamental y la unicidad del todo.[14]

El pensamiento chino también posee elementos que enfatizan la unidad. En el taoísmo, existe la creencia de que las distinciones son creadas por el pensamiento y el lenguaje, y que más allá de estas divisiones artificiales todo es, en cierto sentido, uno. «Por diverso o extraño que sea, el camino lo comprende como uno», dice el *Zhuangzi*. El error que cometemos cuando no logramos ver esto se conoce como «tres por la mañana», en alusión a una historia de un adiestrador de monos que les dice a sus monos que recibirán tres cacahuetes por la mañana y cuatro por la noche. Los monos se enfurecen al oírlo, de modo que les da

cuatro por la mañana y tres por la noche, y quedan satisfechos. No aciertan a ver que es lo mismo.[15]

La unidad no es un asunto tan relevante en el confucianismo, pero en más de una ocasión Confucio emplea la imagen de un hilo único para captar la unidad de sus enseñanzas. «Todo cuanto yo enseño puede ensartarse en un solo hilo», afirmaba. El maestro Zeng explicaría más adelante a sus discípulos: «Todo lo que enseña el maestro se reduce a la postre a la obediencia *(zhong)* atemperada por la comprensión empática *(shu)*».[16] Otra forma de expresar la totalidad es: «Cuando he presentado a alguien un ángulo del asunto y este no es capaz de aprender a partir de él los otros tres, no repito mi lección».[17]

No obstante, la unidad y la unicidad hallan su realización más plena en la filosofía islámica. La unicidad o simplicidad, *tawḥīd*, es ante todo una propiedad de Dios. Algazel escribió: «Dios es el testigo que revela a Sus elegidos que en Su esencia Él es uno, sin compañía, solo y sin nadie semejante, perdurable y sin opuesto, único y sin igual».[18] Irónicamente, aunque esto se considere una muestra de la atemporalidad del islam, parece claro que la idea misma procedía de los neoplatónicos y, por consiguiente, es histórica a la par que no islámica en su origen.[19]

En lo que Peter Adamson denomina el «periodo formativo» de la filosofía islámica, la *tawḥīd* era esencial en el pensamiento de los Mu'tazila, un movimiento de *kalām* fundado por Wāṣil ibn 'Aṭā (m. 748). Eran conocidos como los «defensores de la unidad y la justicia».[20] Pero se trataba asimismo de un elemento clave de la *falsafa*: Al-Kindī, el primer *falāsifa*, «retrataba a Dios como "El Verdadero Uno", libre de toda multiplicidad», mientras que Avicena sostenía que solo puede haber un existente necesario.[21]

En la tradición mística sufí minoritaria (a la que pertenecen no más del 5 % de los musulmanes), esta unidad se extiende a la totalidad de la existencia *(waḥdat al-wujūd)*, con la idea de que, como dice Adamson, «toda la realidad creada es una manifestación de una realidad

auténtica, a saber: Dios».[22]

Aunque el énfasis en la unidad de todas las cosas es especialmente explícito en el sufismo, la unidad y la unicidad son un tema recurrente en el pensamiento islámico en su conjunto. En primer lugar, como es obvio, el Corán se considera completo y perfecto. Algazel escribe: «El Corán es recitado por las lenguas, escrito en los ejemplares y recordado en los corazones, pero a pesar de ello subsiste desde la eternidad en la esencia de Dios».[23] Uno de los múltiples nombres del Corán es *umm al-kitāb* (la madre de todos los libros), porque, como dice Nasr, «todo auténtico conocimiento contenido en "todos los libros" se halla contenido en última instancia en su seno».[24] Nasr no siempre es representativo de la filosofía islámica actual, pero ciertamente habla en nombre de casi todos los musulmanes cuando dice: «El islam tradicional acepta, por supuesto, sin ningún *si*, *y* ni *pero*, el noble Corán, tanto en su contenido como en su forma, como la palabra de Dios».[25] Reconoce la existencia de algunos reformadores recientes pero resta importancia a su influencia, diciendo que «una figura tal como Algazel [...] es todavía una autoridad religiosa más poderosa e influyente en el mundo islámico que todos los llamados reformadores juntos».[26] Incluso el reformista contemporáneo Tariq Ramadan está de acuerdo en que para los musulmanes el Corán fue «revelado sin intervención ni modificación humana» y es «la última palabra de Dios, revelada en su integridad, y seguirá siendo por siempre la referencia última».[27]

La completud del Corán no significa que haya de interpretarse siempre como una verdad literal. Avicena dice con claridad: «Nosotros los integrantes de la comunidad musulmana sabemos definitivamente que el estudio demostrativo no conduce a conclusiones que entren en contradicción con aquello que las Escrituras nos han legado, pues la verdad no se opone a la verdad, sino que concuerda con ella y da fe de ella».[28] Pero acepta asimismo la autoridad de la «razón demostrativa», sacando conclusiones de las premisas aceptadas mediante métodos

racionales. La aceptación tanto de la autoridad de la razón demostrativa como del Corán implica que «si [el significado aparente de las escrituras] entra en conflicto con [las conclusiones de la demostración], se apela a la interpretación alegórica de estas».[29] Es muy probable que el islam enfatice más en el futuro estas interpretaciones metafóricas. Después de todo, no fue hasta la década de 1940 cuando la Iglesia católica aceptó que los once primeros capítulos del Génesis no eran «historia en el sentido clásico ni moderno del término».[30]

En segundo lugar, para los musulmanes no existe ningún aspecto de la vida ajeno al islam y no afectado por este. Incluso los sonidos de la naturaleza, dice Nasr, deberían ser «oídos como la invocación *(dhikr)* de los Santos Nombres de Dios y como Su Alabanza de acuerdo con el verso coránico: "Todas las cosas son un canto de alabanza a Dios"».[31] La distinción entre lo profano y lo sagrado es inexistente. Para muchas personas ajenas al islam, esto confiere a la religión un carácter aparentemente totalitario. Nasr prefiere el término *intégrisme*, que a su juicio es igualmente aplicable a «los católicos tradicionales que desean integrar toda la vida en su religión e, inversamente, su religión en todos los aspectos de la vida».[32]

Yahya Michot me recalcó lo crucial que es reconocer que en una sociedad islámica esto «no significa que este marco ejerza una influencia coactiva en todos los aspectos de tu vida». Tendrá un impacto en la vida pública, pero «dentro de casa haces lo que quieres», que es una de las razones por las que tradicionalmente «dentro de la sociedad musulmana son bienvenidos los no musulmanes». De hecho, Michot cree que el verdadero islam (no necesariamente manifiesto en los países de mayoría musulmana) concede más libertad individual que los regímenes liberales occidentales. «En el Occidente actual —afirma—, en ciertos países no puedes comprar *Mi lucha* o *El capital*, tenerlos en casa ni exhibir en casa algún símbolo nazi o comunista. En los Países Bajos, algunos políticos hablan hoy de ejemplares

prohibidos del Corán. En el islam, ni el juez ni las autoridades tienen acceso al hogar. El interior del hogar es un espacio separado, no pertenece a ninguna autoridad.»

Michot cita un célebre pasaje en la colección de hadices *Al-Mustadrak alaa al-Sahihain* que expone este principio (un hadiz es un informe no coránico sobre las palabras, acciones o hábitos de Mahoma). Dos hombres, Abdur-Rahman ibn Awf y Umar ibn al-Khattab, estaban patrullando las calles una noche cuando Umar se percató de que un vecino musulmán estaba bebiendo vino en casa. Abdur-Rahman respondió: «Creo que hemos hecho lo que Alá nos ha prohibido», citando el mandato coránico «no espíes».[33] Así pues, los hombres dejaron en paz a su vecino.[34]

Para un musulmán, sin embargo, el islam determina cómo hay que vivir en todos los aspectos de la vida, desde cómo lavarse y qué comer. Por consiguiente, la educación es también intrínsecamente religiosa. «La meta de la educación es perfeccionar y hacer realidad todas las posibilidades del alma humana, que conduzcan finalmente a ese conocimiento supremo de la divinidad que constituye el objetivo de la vida humana», dice Nasr. En la mayor parte del mundo islámico, la educación comienza todavía con la enseñanza del Corán.[35] «El objetivo general del sistema educativo debería ser tornar totalmente islámica la perspectiva intelectual y la visión del mundo», afirma Nasr.[36]

Esto contribuye a explicar por qué, como vimos con anterioridad, no existe una distinción nítida entre filosofía y teología en el islam. Los *falāsifa* pensaban que la *falsafa* suplantaría a la *kalām*, pero en lugar de ello, en el periodo mongol, ambas se fusionaron progresivamente. Como dice Nasr, la tradición filosófica islámica «vive en un universo religioso en el que un libro revelado y la profecía entendidos como fuentes de conocimiento dominan el horizonte». El intelecto es un don divino que, si se usa correctamente, conducirá a las mismas verdades que las reveladas en las escrituras. «La filosofía islámica se ocupa,

pues, ante todo de la doctrina de la unidad *(al-tawḥīd)*, que domina todo el mensaje del islam», dice Nasr.[37]

Dada la completud del Corán y la unicidad de todas las cosas, no hay posibilidad de progreso en el sentido ilustrado occidental moderno del término. La verdad es inmutable y su esencia puede ser conocida. Algazel escribió: «Has de saber que la verdadera demostración es la que proporciona la certeza necesaria, perpetua y eterna que no puede cambiar».[38] Por supuesto, el islam acepta que existen muchos hechos relativos al mundo que no se conocían en tiempos de Mahoma y muchos más aún que faltan por descubrir. Pero estos nuevos hechos son, en un sentido importante, meros detalles. El crecimiento del conocimiento es como colorear y embellecer un lienzo en lugar de ampliar el cuadro. El Corán expresa una visión integral del mundo y nada que venga después de él puede alterar esos fundamentos.

Nasr formula esta visión de forma más directa que nadie. Para él, la verdad «esotérica» contenida en el islam siempre tiene prioridad sobre cualesquiera otras verdades «exotéricas» descubiertas independientemente de él: «Lo esotérico comprende lo exotérico, pero lo exotérico excluye y no comprende lo esotérico».[39] Por ejemplo, la metafísica islámica esotérica es «la ciencia de la Realidad Última», en tanto que la «llamada cosmología» secular presenta únicamente «teorías basadas en ciertas extrapolaciones inverosímiles y cuestionables, así como en suposiciones empíricamente indemostrables».[40]

Semejante visión del mundo contradice plenamente la modernidad occidental, como Nasr recalca de buen grado. Aunque existe diversidad dentro del pensamiento islámico contemporáneo, las ideas de Nasr se insertan en la corriente dominante de la tradición clásica. Para las personas como él, existen escasas probabilidades de adoptar posiciones modernas sobre asuntos tales como los roles de género y la homosexualidad. Lo masculino y lo femenino son distinciones divinamente prescritas con roles complementarios, por lo que «rechazar los rasgos distintos y

distintivos de ambos sexos y la Legislación Sagrada basada en esta realidad cósmica objetiva supone vivir por debajo del nivel humano; ser, de hecho, solo accidentalmente humano».[41] Incluso aquellos que adoptan una posición mucho menos extrema no vacilan en lo que atañe a la moral sexual del islam. Aunque el reformista Ramadan está en contra del castigo de la homosexualidad, dice que «el propio Corán [...] deja muy poco margen para la interpretación [...], lo cual significa que la homosexualidad es considerada un pecado y está prohibida en el islam».[42]

Una consecuencia asombrosa de la unicidad fundamental del cosmos islámico es que todo cuanto acontece ya ha sido escrito. La predestinación ocupa un lugar preponderante en el pensamiento islámico. Un hadiz habla del «destino grabado» del individuo, que tiene el poder de alterar la dirección de una vida en un instante. Una persona puede «comportarse como los habitantes del paraíso hasta poder tocarlo prácticamente con la mano, cuando su destino grabado la supera de suerte que [de repente] se comporta como las personas del infierno y, por consiguiente, entra en él». También podría suceder lo contrario: un pecador puede empezar a comportarse como los habitantes del paraíso justo a tiempo para entrar en él.[43]

Semejantes pasajes no son infrecuentes. Otro hadiz nos dice:

> Cuando la gota de (semen) permanece en el vientre durante cuarenta o cincuenta (días) o cuarenta noches, el ángel viene y dice: «Señor, ¿será bueno o malo?». Y ambas cosas serían escritas. Luego dice el ángel: «Señor, ¿será varón o mujer?». Y ambas cosas serían escritas. Y sus obras y acciones, su muerte, su sustento; todas estas cosas se graban también. Entonces su documento de destino se enrolla, y no se añade ni se sustrae nada de él.[44]

En el propio Corán, numerosos pasajes sugieren que Dios decide de antemano quién es bueno y malo, quién se salva o se condena. «En efecto, Alá lleva por mal camino a

quien Él quiere y guía hacia Él a quien regresa [a Él].»[45] «Y cuando se desviaban, Alá hacía que se desviaran sus corazones.»[46] «Alá mantiene firmes a aquellos que creen, con la palabra firme, en la vida mundana y en el Más Allá. Y Alá hace que se extravíen los malhechores. Y Alá hace lo que Él desea.»[47]

Los teólogos han debatido durante siglos hasta qué punto es compatible la predestinación con los castigos y las recompensas. A primera vista, parece atroz que Dios castigue a aquellos a los que ha predestinado a pecar y recompense a aquellos predeterminados a ser siempre buenos. La mayoría de las personas ajenas a la fe no están convencidas de que este asunto haya sido resuelto. No obstante, para entender el mundo islámico actual necesitamos reconocer que los musulmanes suelen ver todos los acontecimientos como la voluntad de Dios, pero, sin embargo, consideran a las personas culpables y loables.

Por ejemplo, a raíz del tsunami asiático que mató alrededor de un cuarto de millón de personas en 2004, muchas voces musulmanas expresaron la idea de que se trataba de la voluntad de Dios, por inescrutable que esta fuese. Iqbal Sacranie, secretario general del Consejo Musulmán de Gran Bretaña, declaró a la BBC: «Creemos firmemente que un desastre semejante, cualquier acontecimiento de esa naturaleza, sucede por la voluntad de Dios todopoderoso. Alá sabe lo que es mejor». Esto habría sido una visión prácticamente universal entre los musulmanes.

No tan universal, si bien frecuente, es la idea de que la voluntad de Dios en tales desastres es castigar. En un análisis de las respuestas al tsunami, dos académicos explicaron: «Muchos musulmanes acehneses creen que el tsunami fue un castigo divino a los musulmanes laicos por eludir sus oraciones diarias y/o seguir un estilo de vida materialista».[48] Análogamente, tras el tsunami japonés de 2011, el sitio web Islam21C.com citaba los versos coránicos: «Si las gentes de los pueblos y ciudades hubieran creído y hubieran tenido la *taqwa* (piedad), ciertamente

Nosotros deberíamos haber abierto para ellos las bendiciones del cielo y la tierra, pero desmintieron (a los Mensajeros). Así pues, Nosotros las tratamos (castigándolas) como se merecían (por su politeísmo, sus crímenes, etc.)».[49] Estos intérpretes actuales dicen que los japoneses pagaron el precio por «la falta de sumisión a Alá y la negativa a admitir que todos los favores con los que son bendecidos les son concedidos por su Creador».[50]

La completud de la revelación coránica tiene otra implicación: que la razón tiene un uso limitado. Tomemos la poesía de Sanā'ī, del siglo XII, de lo que hoy es Afganistán:

Nadie puede comprenderle por sí solo; su esencia solo puede conocerse con su ayuda.
La razón deseaba la verdad sobre Él, pero no la logró [...].
La razón es una guía, pero [solamente] hasta su puerta; solo su favor te lleva hasta Él.
No harás el viaje con las evidencias de la razón; no cometas este error como otros necios.[51]

En *La liberación del error*, Algazel escribió sobre su superación de las preocupaciones escépticas. Para Adamson, «Algazel halló la salida del callejón solo gracias a "una luz arrojada en su corazón" por Dios. Esta experiencia le enseñó que la razón humana no puede proporcionar la forma superior de percepción y certeza. [...] El problema no estriba en usar la razón, sino en pensar que la razón puede llegar demasiado lejos».[52] Adamson afirma que, incluso a juicio de los *falāsifa*, «los profetas son individuos que han alcanzado más completamente, y sin esfuerzo, la misma clase de comprensión que otros humanos pueden adquirir mediante la indagación laboriosa».[53] Avicena dice que tanto los profetas como los filósofos poseen una capacidad de intuición *(ḥads)*, que se requiere para hallar el término medio en un silogismo, algo que puede ocurrir cuando menos se espera. «El profeta es simplemente un caso más extremo. Posee la intuición en un grado máximo y recibe los inteligibles del intelecto agente "todos a la vez o casi",

como dice Avicena.»[54] La razón no siempre es necesaria.

Los musulmanes creen que la unicidad del islam supone una gran fortaleza. Nasr sostiene que el islam es una filosofía tradicional basada en un intelecto «supraindividual», una colaboración de muchas mentes a lo largo de la historia, superior a la filosofía dominante en Occidente, que se basa en el razonamiento individualista. Su superioridad, afirma, explica la constancia y la longevidad de la filosofía islámica en comparación con otras filosofías que están sujetas a las modas.[55]

Para las personas ajenas a la tradición, la unicidad convierte a la filosofía en una mera sierva de la teología, y desemboca en el estancamiento y en la inercia. No obstante, aunque el anquilosamiento del pensamiento supone un riesgo para la cultura intelectual islámica, dista de ser inevitable. La idea de que el mundo islámico está atrapado en una cosmovisión medieval es desmentida por la historia. Ha habido varios periodos en los que diversas sociedades islámicas han hecho grandes avances en el conocimiento, especialmente durante la llamada *edad dorada* desde el siglo VIII hasta el XIII, cuando se establecieron las «Casas de la Sabiduría» en ciudades como Bagdad, Damasco, El Cairo y Córdoba.[56] Christopher de Bellaigue ha escrito asimismo profusamente sobre lo que él denomina la «Ilustración islámica», en la que floreció el libre pensamiento en El Cairo, Estambul y Teherán en el siglo XIX.[57] Aunque el Corán se considera completo, hay muchas cosas que no dice o que requieren interpretación. Siempre se ha reservado un papel relevante para que el *itjihād*, el razonamiento independiente, llene el espacio «entre el silencio de las escrituras y la especificidad del contexto», como dice Ramadan. Aunque todos los musulmanes coinciden en los pilares del islam, existe y siempre ha existido una gran diversidad de interpretaciones acerca de lo que esa fe singular requiere de los creyentes.

La unidad del islam no le impide cambiar o adaptarse al mundo moderno. Supone más bien que nadie puede

esperar que el mundo musulmán abrace una concepción secular y no islámica de la modernidad. La modernidad islámica está surgiendo desde dentro de la tradición y no implicará despojarse de nada de importancia central para la fe. Cuando los reformistas como Ramadan llaman a la «renovación islámica» y a «una revolución intelectual y psicológica», no están reclamando que el islam se ajuste a los ideales seculares. La modernidad islámica supone una visión particular de los principios islámicos en su máximo esplendor, un «redescubrimiento del camino», no el seguimiento de una senda alternativa.[58]

CAPÍTULO 14

Reduccionismo

«Explicar no es lo mismo que despachar el asunto»

La idea de que cada parte contiene el todo puede ser característicamente oriental, pero el ejemplo más común de su uso es occidental. Se ha dicho que todo lo bueno de la cultura occidental, pero con más frecuencia lo malo, puede hallarse en un McDonald's. Cuando la gente se queja del colonialismo cultural occidental, apunta a la omnipresencia mundial de los arcos dorados. Cuando la gente habla del trabajo de baja categoría y mal remunerado, habla de trabajar en un McDonald's. Cuando los defensores de la salud lamentan la mala dieta occidental, el Big Mac con patatas fritas es la primera prueba instrumental.

Estas observaciones son a menudo un tanto injustas, simplistas y perezosas. Sin embargo, en otro sentido menos advertido, el gigante de la comida rápida sí que ejemplifica una forma de pensar occidental por antonomasia. En el sitio web de McDonald's podemos encontrar una lista completa de los ingredientes de sus productos y valores nutricionales. Tomemos el Big Mac. Muchos se sorprenden al descubrir que la propia hamburguesa es 100 % ternera con un poco de sal. El panecillo, por su parte, contiene harina de trigo, agua, azúcar, semillas de sésamo, aceite de colza, sal, levadura, gluten de trigo, emulsionantes (ésteres de glicerol y ácidos grasos del ácido diacetil tartárico), mejorador (fosfato monocálcico), conservante (propionato de calcio), antioxidante (ácido ascórbico), almidón de trigo, calcio,

hierro, niacina (B3) y tiamina (B1). Harían falta varias líneas más para detallar los ingredientes de la salsa, el pepinillo en vinagre y las lonchas de queso. Encontramos asimismo un desglose de calorías, grasas, carbohidratos, fibra, proteínas y sal, junto con las ingestas diarias recomendadas (IDR) de cada uno de ellos. Incluso podemos usar una calculadora para descubrir que un Big Mac y una ración mediana de patatas fritas nos aportan el 42 % de nuestras necesidades calóricas diarias, en torno a la mitad de grasas y sal, y solo un 10 % de la cantidad permitida de azúcar, que podemos derrochar en su lugar en un batido de chocolate grande (el 25 % de la IDR de calorías y el 67 % de la IDR de azúcares).

Subyace a esta información el profundo presupuesto filosófico que informa desde hace siglos las modalidades occidentales de pensamiento: el reduccionismo. Se trata de la idea de que la mejor forma de entender algo es descomponerlo en sus partes constitutivas, destacando estas por encima de las totalidades. Tom Kasulis ve manifestarse este enfoque por todos los rincones del pensamiento occidental: «El especialista en ética atribuye la responsabilidad última a la mínima unidad de integridad ética (el agente individual); el físico divide el universo en sus mínimas unidades invisibles y en sus relaciones; el genetista busca las conexiones entre las unidades genéticas mínimas, los genes, y las relaciones entre ellos».[1]

El «reduccionismo» no llegó a ser un concepto establecido hasta la segunda mitad del siglo XX, pero como método nos acompaña desde el nacimiento de la ciencia moderna, como deja claro D'Alembert en su «Discurso preliminar» a la *Encyclopédie*. «En nuestro estudio de la Naturaleza, que realizamos en parte por necesidad y en parte por entretenimiento, observamos que los cuerpos poseen un gran número de propiedades —escribe—. No obstante, en la mayoría de los casos, estas se hallan tan íntimamente unidas en el mismo sujeto que, a fin de estudiar cada una de ellas más a fondo, estamos obligados a considerarlas por separado.» Esto supone una ventaja, no

un inconveniente. «En efecto, cuanto más reducimos el número de principios de una ciencia, más campo de acción les damos y, dado que el objeto de una ciencia es necesariamente fijo, los principios aplicados a dicho objeto resultarán tanto más fértiles cuanto más reducido sea su número. Una reducción que, además, los torna más fácilmente comprensibles». Hasta tal punto, de hecho, que «quizá sea cierto que apenas existe una ciencia o un arte que no pueda, con rigor y buena lógica, enseñarse a la mente más limitada, pues hay pocas artes o ciencias cuyas proposiciones o reglas no puedan reducirse a ciertas nociones simples y disponerse en un orden tan estricto que su cadena de conexión no se interrumpirá en ningún punto».[2] Solo descomponiendo en primer lugar podemos construir una explicación completa y sistemática del mundo, como la que se encuentra en el «árbol enciclopédico que reunirá las diversas ramas del conocimiento», que Diderot y D'Alembert estaban tratando de construir en su *Encyclopédie*. D'Alembert estaba describiendo nada menos que el método científico, como revela su declaración de que «debemos principalmente al canciller Bacon el árbol enciclopédico».

El método reduccionista ha dado lugar a muchos avances extraordinarios en las ciencias físicas y, alimentado por este éxito, se ha aplicado mucho más allá. De hecho, resulta más difícil pensar en un paradigma no reduccionista que en uno reduccionista. Por ejemplo, cuando yo empecé mis estudios de filosofía, los conceptos se analizaban rutinariamente en términos de «condiciones necesarias y suficientes». Los conceptos se reducían a una lista de lo que ha de ser verdad para que puedan aplicarse correctamente. La definición platónica del conocimiento como creencia verdadera justificada era la inspiración clásica de este enfoque. Para tener conocimiento es necesario y suficiente creer algo que sea verdadero y esté justificado. Irónicamente, en el diálogo de Platón *Teeteto*, el intento de especificar las condiciones necesarias y suficientes del conocimiento se consideró a la postre un fracaso. Más

adelante, los filósofos concluirían no que el método era defectuoso, sino que necesitamos una lista mejor de condiciones.

Análogamente, cuando escribí mi tesis doctoral sobre identidad personal, el tema se enmarcaba habitualmente como la pregunta acerca de las condiciones necesarias y suficientes para que una persona en dos momentos diferentes sea la misma persona. Yo sostenía que la pregunta era incorrecta, pero el hecho de que tuviera que argumentar mi posición es testimonio del dominio del paradigma de las condiciones necesarias y suficientes.

Cuando Harry Frankfurt aplicó el método de la búsqueda de las condiciones necesarias y suficientes al concepto de «charlatanería» *(bullshit)* en un ensayo que acabaría siendo un superventas internacional, yo me preguntaba si había pretendido hacer en realidad una especie de chiste posmoderno, mostrando lo absurdo que resultaba analizarlo todo de esta manera. «Cualquier sugerencia acerca de las condiciones lógicamente necesarias y suficientes para la constitución de la charlatanería está destinada a ser un tanto arbitraria», admitía, pero luego resta importancia a esta cuestión, añadiendo que «no obstante debería ser posible decir algo útil al respecto.»[3]

El reduccionismo se extiende incluso a la ética. El utilitarismo reduce la corrección o incorrección de las acciones a sus consecuencias en lo que atañe a la felicidad, la satisfacción de preferencias o el bienestar, dependiendo de la variante de la teoría. El padrino del utilitarismo, Jeremy Bentham, propuso lo que se dio en llamar «cálculo de la felicidad», que nos permitiría calcular qué acciones son preferibles de acuerdo con este principio.[4] Incluso la mayoría de los utilitaristas contemporáneos se burlan de esto en la actualidad, pero la idea básica encaja plenamente con el espíritu de un enfoque ético que reduce la moralidad a una única dimensión.

Muchos ven una conexión entre esta tendencia reduccionista y el individualismo que ha florecido en Occidente. La sociedad ha sido descompuesta en sus partes

constituyentes, los seres humanos individuales, la base de todo pensamiento acerca de cómo deberíamos vivir, tanto individual como colectivamente. Pero no resulta obvio que seamos primordialmente individuos y solo secundariamente parte de una sociedad más amplia. Después de todo, venimos al mundo como hijos de alguien, crecemos como hermanos, compañeros, miembros de una comunidad, quizá de una religión, y pasamos a formar parte de otras comunidades de intereses.

Los enfoques reduccionistas concuerdan hoy tanto con el sentido común que no nos damos cuenta de que se basan en presupuestos filosóficos controvertidos. Como hemos visto, en otros lugares se hace mucho más hincapié en la comprensión holística. Incluso en la ciencia occidental, el hogar del reduccionismo, existe una aceptación progresiva de que se trata solamente de una herramienta. La biología progresa con frecuencia analizando sistemas más que simplemente partes aisladas. Las teorías de la complejidad y el caos se basan en la idea de que el comportamiento de los sistemas no es predecible a partir de los comportamientos de sus elementos constitutivos.

La ciencia nutricional no ha abandonado su compromiso con el valor de la clase de listas reduccionistas impresas en los envases de alimentos, pero cada vez se comprenden más sus limitaciones. Así, veinte gramos de azúcar refinado añadido no afectan al cuerpo del mismo modo que veinte gramos de azúcar de fruta entera. Ciertas investigaciones fiables sugieren incluso que la misma cantidad de grasas saturadas de productos lácteos puede producir un efecto diferente sobre el colesterol, dependiendo de si proceden del queso o de la nata. La respuesta reduccionista es que debemos continuar reduciendo, con el fin de especificar más aquello que analizamos. Aunque puede haber algo de cierto en esto, parece seguro que sin tener en cuenta el contexto en el que se ingieren los alimentos, incluidas las características específicas del comedor individual, la imagen reduccionista siempre será incompleta en el mejor de los casos y

engañosa en el peor.

Tal vez sea en el campo de la semántica donde más se esté batiendo en retirada el reduccionismo de las condiciones necesarias y suficientes. Puede que la especificación de los significados precisos de los términos técnicos posea algún valor filosófico, pero desde luego el lenguaje ordinario no funciona de esa manera. Todos somos usuarios competentes de la lengua, pero pocos de nosotros somos capaces de proponer con facilidad definiciones claras y adecuadas de las palabras que empleamos. Como arguye Eleanor Rosch en su teoría de los prototipos, la forma en que aprendemos realmente lo que significan las palabras consiste en ver en primer lugar cómo suelen aplicarse («silla» se refiere a esas piezas de mobiliario de cuatro patas en las que nos sentamos, por ejemplo), para tantear a continuación la extensión de sus significados (usar un tocón de árbol a modo de silla) y llegar a ser capaces finalmente de utilizarlas en sentidos ambiguos (¿es un sofá o un taburete una silla?) o metafóricos (silla de un prelado). Todo esto se hace sin formular siquiera un conjunto de condiciones necesarias y suficientes, descomponiendo el significado en una definición precisa.[5]

El progreso científico ha dependido del reduccionismo, pero este genera debilidades en una cultura en la que se convierte en el estado mental por defecto. La tendencia reduccionista ciega a las personas ante los efectos complejos de los sistemas enteros, y conduce a una confianza excesiva en que la clave para solucionar los problemas estriba en la identificación de sus elementos separados. Por ejemplo, el descubrimiento de una conexión entre los niveles de serotonina en el cerebro y la depresión llevó a muchos a defender la «hipótesis de la serotonina», en virtud de la cual el desequilibrio en el neurotransmisor serotonina *causa* depresión, y los llamados antidepresivos de segunda generación, tales como los inhibidores selectivos de la recaptación de serotonina (ISRS), podían tratar la depresión corrigiendo este desequilibrio de serotonina. Ahora bien, como sucede casi siempre cuando

alguien trata de reducir un fenómeno complejo a un factor único, hemos descubierto después que el asunto es más complicado de lo que sugiere este modelo simplificado. Hoy son muchos los que creen que un nivel bajo de serotonina no causa la depresión y que en muchos casos, si no en todos, los ISRS son de escasa o ninguna ayuda.

Son muchas las razones por las que la gente depositaba demasiada fe en la hipótesis de la serotonina. Las compañías farmacéuticas tenían intereses creados: uno de los primeros, el Prozac (el nombre comercial de la fluoxetina), llegó a ser el antidepresivo más vendido de la historia a los dos años de su lanzamiento. La depresión es debilitante a la par que difícil de tratar para los médicos, por lo que la promesa de una cura milagrosa siempre iba a resultar atractiva. El factor menos advertido es que la presuposición cultural del reduccionismo tornaba mucho más creíble la hipótesis de lo que jamás fue en retrospectiva.

Las explicaciones reduccionistas se consideran con excesiva frecuencia las únicas relevantes. Por ejemplo, la mayoría de nosotros aceptamos que nuestro cerebro es, en cierto sentido, el *hardware* que hace posible nuestra conciencia. Por consiguiente, cuando sucede algo consciente, en teoría siempre es posible describir lo que ocurre en términos neuronales. Por ejemplo, cuando tomas una decisión, se produce algún tipo de suceso neuronal. Pero de ello no se sigue que lo que has hecho se entienda mejor mediante esa explicación neuronal reduccionista ni que resulte ahora irrelevante lo que estuvieras pensando conscientemente. Si las explicaciones reduccionistas fueran las únicas verdaderas, entonces nada se explicaría excepto en los términos de la física fundamental. Esto no puede ser cierto: existe un sentido muy real en el que la explicación de por qué no arranca tu coche es que la batería está descargada, aun cuando no haya baterías ni coches en la física fundamental.

La filósofa Janet Radcliffe Richards explica esta confusión distinguiendo entre explicaciones

desacreditadoras y no desacreditadoras.[6] Una explicación desacreditadora sustituye una explicación por otra. Por ejemplo, cuando el físico Barry Marshall descubrió que hasta el 90 % de las úlceras pépticas son causadas por una bacteria llamada *Helicobacter pylori,* estaba desacreditando la teoría rival de que las úlceras eran causadas habitualmente por el estrés. Una explicación no desacreditadora, sin embargo, puede dejar intactas otras explicaciones. Los navegantes descubrieron que comer cítricos prevenía el escorbuto mucho antes de que comprendiéramos la razón para ello, que era que el escorbuto estaba producido por la deficiencia de vitamina C. La explicación médica no desacreditaba en modo alguno la teoría de que comer cítricos prevenía el escorbuto, simplemente explicaba el mecanismo que hacía verdadero esto.

Radcliffe Richards señala que con demasiada frecuencia se supone que las explicaciones reduccionistas son desacreditadoras, cuando no tienen por qué serlo. Los estudios del cerebro revelan los mecanismos neuronales que subyacen a las decisiones, no que no las tomemos. Análogamente, la depresión se manifiesta forzosamente en cambios cerebrales, pero los acontecimientos de la vida pueden ser causas de depresión y a menudo las terapias verbales pueden ayudar. Como dice sucintamente Radcliffe Richards: «Explicar no es lo mismo que despachar el asunto».[7] Con frecuencia, cuando se critica el reduccionismo occidental, el problema no es el propio reduccionismo, sino la forma en que este se considera desacreditador.

Una vez que sintonizamos con el presupuesto reduccionista, este resulta evidente por doquier en la cultura occidental. Su peculiaridad no es razón para rechazarlo. El reduccionismo es una fuente de muchas de las fortalezas del pensamiento occidental, así como de sus debilidades. Lo importante es simplemente advertir que se está adoptando en efecto un presupuesto reduccionista y preguntarse si, en este caso particular, un pensamiento más

holístico podría enriquecer nuestra comprensión o ser preferible al análisis reduccionista. Cuando el reduccionismo se convierte en la única forma de pensar, reducimos en demasía.

CAPÍTULO 15

Conclusión

«Siempre habrá metafísica en el mundo»

En 2011, Stephen Hawking causó conmoción al declarar que «la filosofía ha muerto». Decía que los científicos «se han convertido en los portadores de la antorcha del descubrimiento en nuestra búsqueda de conocimiento» y son hoy los que responden los grandes interrogantes tales como «¿por qué estamos aquí?» y «¿de dónde venimos?». Los filósofos han quedado rezagados porque «no han seguido el ritmo de los desarrollos modernos en ciencia, especialmente en física».[1]

Se trataba de grandiosas afirmaciones, pero no venían acompañadas por pruebas que las justificaran ni por explicaciones ulteriores, lo cual resultaba curioso viniendo de un paladín del método científico. Lo que Hawking parecía querer decir era que la metafísica filosófica había muerto y había sido reemplazada por la física científica. Esto encajaría con una historia familiar sobre el avance del conocimiento humano, cuya primera iteración fue expuesta en *La rama dorada* por el antropólogo *sir* James George Frazer en 1890. En primer lugar tratamos de entender el mundo mitológicamente. Luego aplicamos nuestra razón e intentamos comprenderlo filosóficamente. Finalmente desarrollamos las herramientas experimentales y teóricas que nos permitieron estudiarlo científicamente. Según esta concepción, lo mitológico y lo filosófico son meras pasaderas en el camino hacia lo científico. Incluso algunos

filósofos han aceptado algún planteamiento semejante. Karl Popper, por ejemplo, agrupaba la metafísica con «los mitos precientíficos» que no están abiertos a la comprobación empírica.[2]

En efecto, puede ser cierto que algunos temas tradicionalmente metafísicos, como la naturaleza del espacio y el tiempo, se estudien mejor realmente en términos científicos. Pero designar esto como la muerte de la filosofía es una exageración, sobre todo porque numerosos interrogantes filosóficos no pertenecen al dominio de la ciencia. Los problemas de filosofía moral y política, por ejemplo, no pueden resolverse escudriñándolos con grandes colisionadores de hadrones o con escáneres de imágenes por resonancia magnética funcional (IRMf).

Más fundamentalmente, no hay razón para que debamos considerar la metafísica filosófica como una física para aficionados. Incluso si renunciamos por completo a la idea de que la metafísica explica el mundo tal como es en realidad (lo que muchos filósofos han creído), sigue habiendo tarea pendiente para explicar el mundo tal como se nos aparece, en la experiencia vivida. Esto es en efecto lo que propusiera Kant como el objeto propio de la investigación metafísica.

Podríamos denominar esto «metafísica fenomenológica»: el estudio de la estructura del mundo de la experiencia. La metafísica fenomenológica continuaría siendo un tema apropiado de investigación incluso si se completara nuestra física científica. Tampoco tendrían por qué competir necesariamente la física y la metafísica fenomenológica. Por ejemplo, según muchos físicos, en la naturaleza no existe ningún «ahora», ni tampoco ningún pasado ni futuro. Pero los seres humanos vivimos ciertamente en el flujo temporal y la metafísica fenomenológica debería tener algo que decir al respecto.

Comoquiera que vieran sus metafísicas respectivas los filósofos de las grandes tradiciones mundiales, resulta más fructífero considerar hoy sus ideas a través del prisma de la metafísica fenomenológica que de un prisma científico.

Cuando consideramos el tiempo filosóficamente, nos preocupa cómo debemos pensar en su paso y relacionarnos con él de manera provechosa. El valor del concepto de vacío no tiene nada que ver con si se corresponde o no con los hallazgos de la teoría cuántica. El valor de la metafísica es existencial, no científico. Por eso resulta posible aprender de más de un sistema metafísico, porque nuestro modo de estructurar la experiencia obedece en parte a la estructura innata de nuestra mente y en parte a la forma en que nuestra mente y las sociedades se estructuran mutuamente. Aunque Kant decía que «indudablemente ha llegado el tiempo del colapso de toda metafísica dogmática», estaba en lo cierto al añadir: «Siempre habrá metafísica en el mundo y, lo que es más, en todo ser humano, y especialmente en las personas reflexivas».[3]

TERCERA PARTE

¿Quiénes somos en el mundo?

La apertura de la Quinta Sinfonía de Beethoven es una de las más famosas en la historia de la música occidental. Casi con seguridad podrás imaginártela en tu cabeza o tararearla en este preciso instante: «Ta-rara-raaaaaa». No tendrás problema para identificar la cuarta nota, que es un mi. Ahora bien, ¿qué es lo que la convierte en ese mi *particular*?

Existen al menos tres formas de responder esa pregunta. Una es que se trata de ese mi en lugar de otro mi en virtud de la posición que ocupa en relación con los tres sol iniciales y con el resto de la sinfonía subsiguiente. En una secuencia diferente de notas, sería un mi diferente. Esto define la naturaleza del mi *relacionalmente*.

Otra es que se trata de ese mi simplemente porque es un caso particular de mi y eso es todo lo que cabe decir al respecto, al igual que una moneda particular de una libra es simplemente una acuñación del tipo general. Esto define la naturaleza del mi *atomísticamente*.

Una tercera respuesta, más radical, es que la pregunta está mal planteada. No hay nada que la convierta en el mi particular que es, pues no posee ninguna naturaleza esencial. Podemos llamarla mi y referirnos a ella en una partitura, pero eso crea la ilusión de que hay algo realmente ahí. En realidad, la nota es un suceso efímero que viene y va, y es ligeramente diferente cada vez que se toca. La creencia de que existe un mi, cuya naturaleza puede definirse, es una ilusión.

¿Cuál de estas respuestas es correcta? Tal vez todas y ninguna. Cada una describe una forma de concebir la nota que capta una verdad, pero ninguna es la única manera correcta de concebirla. No obstante, la descripción que elijamos afectará a nuestro modo de pensar en la nota: como parte de un todo mayor, como es en sí misma y como se manifiesta en el flujo transitorio de la percepción.

Esta es una analogía útil de nuestra forma de pensar en nosotros mismos. En cierto sentido, todos existimos atomísticamente. Cada uno de nosotros es una unidad

biológica y, cuando morimos, pasa a haber un individuo menos en el mundo. Pero también existimos relacionalmente: somos el hijo, el vecino, el colega, el compatriota o el camarada de alguien. Al mismo tiempo, es plausible que no exista ninguna esencia que nos haga ser quienes somos. Empezamos a existir como un paquete de células que crece y cambia constantemente, el foco de una corriente de experiencias, hasta que el paquete se desmorona con la muerte física.

Las dos primeras de estas formas de pensar en nosotros mismos son universales. No ha existido cultura alguna que no haya reconocido la individualidad de todos sus miembros y, al mismo tiempo, la medida en la que su identidad está conectada con otros. Lo que varía de una cultura a otra es el énfasis que se pone en los aspectos relacionales o atomísticos del yo. La tercera forma de pensar no es universal. La idea de que no existe ninguna esencia del yo contradice la idea generalizada de que los seres humanos son criaturas dotadas de alma, con alguna esencia inmaterial que sobrevive a la muerte. Asimismo cuestiona la sensación intuitiva que muchos poseen de que existe alguna clase de esencia personal, una «yoidad» única.

Todas las tradiciones filosóficas clásicas del mundo tienen sus visiones de cuál de estas formas de pensar debería ser destacada, visiones que se reflejan en las culturas a las que pertenecen. La comprensión de estas visiones filosóficas es, pues, una forma poderosa de entender lo que significa ser una persona en otra cultura y en la nuestra propia.

CAPÍTULO 16

No-yo

«Yo no existo, la nada es mía, yo no soy»

La frase de Freud «el narcisismo de las pequeñas diferencias» podría emplearse para describir muchos debates filosóficos intraculturales. Desde el interior de cualquier tradición, las diferencias que desde fuera se antojan meramente técnicas adoptan una importancia tremenda, lo que me recuerda unas palabras de la película *Granujas a todo ritmo*, en la que el dueño de un bar asegura a la nerviosa banda que ahí les gusta todo tipo de música, «*country* y *western*». En este rincón rural caricaturizado, dos estilos que desde fuera suenan como dos caras de la misma moneda se sitúan en los polos opuestos del espectro musical.

En la tradición clásica india, hay un par de conceptos que parecen ofrecer desde dentro una elección entre dos alternativas radicalmente diferentes. La tradición védica dispone del concepto de *ātman* (en sánscrito, *attā* en pali): una suerte de esencia personal de ser que hace que cada individuo sea el que es. La gran ruptura del budismo con esta tradición se capta en el concepto de *anattā*. Este significa literalmente no *(an-) ātman (attā)*. La diferencia parece tan clara como la que existe entre la noche y el día, especialmente porque el nombre de la posición budista es la negación de la védica.

Sin embargo, vistas desde fuera, las similitudes entre las teorías del *ātman* y el *anattā* son más notables que las

diferencias. Ambas contradicen la idea clásica occidental de que el yo esencial es un yo personal, enraizado en la individualidad psicológica de la persona. Ambas aceptan las teorías de la reencarnación, pero de una forma radicalmente no personal.

En la filosofía india clásica (con la excepción de la Cārvāka, como de costumbre), todo —incluido el yo, *ātman* — forma parte en última instancia del Brahman, el yo universal, el «Uno». La salvación, *mokṣa*, se alcanza cuando el *ātman* advierte su auténtica naturaleza y retorna así a su verdadero estado de unidad con el Brahman. En esta cosmología no existe a la postre ninguna diferencia entre lo macrocósmico y lo microcósmico: el todo es la parte, la parte es el todo. *Tat twam asi*, eso eres tú. En los Upaniṣad se dice:

> Este yo mío dentro del corazón es más pequeño que un grano de arroz o de cebada, o una semilla de mostaza, o un grano de mijo, o el núcleo de un grano de mijo; este Yo mío dentro del corazón es mayor que la tierra, mayor que la atmósfera, mayor que el cielo, mayor que todos estos mundos.
>
> Conteniendo todas las obras, conteniendo todos los deseos, conteniendo todos los aromas, conteniendo todos los sabores, abarcando el mundo entero, lo indecible, lo indiferente: este es el Yo mío dentro del corazón, este es el Brahman. En él entraré al partir de aquí...[1]

De formas sutilmente diferentes, todas las tradiciones védicas importantes afirman que esta «entrada en el» Brahman conlleva un cese de nuestra conciencia como individuos. El objetivo último es la disolución del ego, algo que, según sugiere L. N. Sharma, constituye un tema central en numerosas imágenes de la mitología india: «Kali decapitando y llevando en su mano la cabeza de su amado devoto, la imagen de Siva adornada con las guirnaldas de varias cabezas, y numerosos símbolos, tales como la danza de Nataraja que reprime el demonio del olvido de sí mismo, que resaltan vívidamente la relevancia de la disolución del ego».[2]

Puede parecer paradójico que, para alcanzar este

estado de abnegación, sea preciso percatarse de que, en un sentido profundo, el yo ya no existe. ¿Cómo afanarse por lograr algo que ya sucede? La paradoja puede aminorarse, si no eliminarse, recordando que el yo individual es una ilusión, así que lo que uno ha de hacer no es transformar la realidad, sino escapar de su visión distorsionada de ella.

Por eso la *mokṣa* o liberación se logra alcanzando un pleno reconocimiento de la verdad. Por ejemplo, en la escuela Vaiśeṣika, es preciso advertir que el *ātman* «no puede pertenecer a la mente»[3] a fin de alcanzar lo que Deepak Sarma define como «el deseado estado de existencia sin conciencia».[4] Análogamente, la escuela Sāṃkhya dice que la última sabiduría que se alcanza es la verdad de que «yo no existo, la nada es mía, yo no soy».[5] Y en la escuela Nyāyá: «El nacimiento es la conexión del alma *[ātman]* con el cuerpo, los órganos sensoriales, la mente, el intelecto y los sentimientos, en tanto que la muerte es la separación del alma de ellos».[6] Si podemos escapar de este ciclo, entonces el *ātman* existirá sin poseer conciencia alguna.

Hallamos la misma dinámica básica en el yoga, donde el medio para la liberación es la práctica disciplinada, en la forma de prácticas físicas de concentración o meditación. Mediante el yoga se alcanzan estados alterados de conciencia *(samādhi)* y en última instancia el aislamiento *(kaivalya)*.[7] Los *Yoga Sūtras* enseñan: «Cuando se produce incluso el cese de esa cognición especial, en la medida en que se produce el cese de todo (es decir, de todos los contenidos), hay una concentración carente de contenido (esto es, una concentración “sin semilla” o contenido *(nirbīja)*».[8]

Debería estar claro a estas alturas que la traducción habitual de *ātman* como «yo» o «alma» es extremadamente engañosa, pues en la terminología occidental los yoes y las almas suelen concebirse como personales. El yo o el alma es el núcleo de la persona, y una persona es, como la definiera John Locke en el siglo XVII, «un ser pensante e inteligente dotado de reflexión y capaz de considerarse a sí mismo como la misma cosa pensante en diferentes momentos y

lugares».[9] Sin embargo, el *ātman* es un yo o un alma *despersonalizado*. Esto significa que lo que lo define no es lo que nosotros solemos considerar que nos define: nuestra personalidad, recuerdos, deseos, creencias y demás. «Esto resulta un tanto paradójico —observa Chakravarthi Ram-Prasad—. El yo *[ātman]* de la persona humana es verdadera y realmente aquello que esa persona es, ¡pero eso es precisamente porque el yo auténtico es más que —y perdura más allá de— esa persona!»[10] El precio que pagamos por regresar a la unión con el Brahman es la pérdida de toda nuestra individualidad, de lo que habitualmente pensamos que nos hace ser quienes realmente somos. La *mokṣa* «no nos concede la inmortalidad, en el sentido de forjar a la persona individual que consigue la vida del conocimiento para siempre».[11] El ciclo kármico trae el renacimiento, pero no se trata de un renacimiento personal.

El budismo ve también la salvación en la huida del ciclo de reencarnación y sufrimiento, alcanzando así el *nirvāṇa*. La caracterización exacta de este estado varía, pero resulta sorprendente con cuánta frecuencia la idea general se halla muy próxima a la de las escuelas indias ortodoxas. En el budismo yogācāra, se busca el estado de *śūnyatā* (vacío), en el que no existe distinción entre sujeto y objeto.[12] Este está mucho más cerca de las concepciones ortodoxas indias que supuestamente rechaza cualquier noción de la tradición occidental.

Lo que parece distinguir radicalmente al budismo es su negación de la existencia de un yo perdurable, eternamente existente e inmutable, el *ātman*. En lugar de ello afirma el no-yo, *anattā*, diciendo que lo que concebimos como el yo no es nada más que cinco *skandhas* (agregados): la forma de la materia o cuerpo *(rūpa)*, las sensaciones y sentimientos *(vedanā)*, las percepciones *(saññā)*, la actividad o las formaciones mentales *(sankhāra)* y la conciencia *(viññāṇa)*. No existe ningún *ātman* que *tenga* forma física, sensaciones, pensamientos, percepciones de la conciencia. Antes bien, lo que concebimos como la persona individual es meramente

un ensamblaje de estas cosas.

El *anattā* se explica estupendamente en un discurso de la obra del siglo I a. C. *Las preguntas de Milinda: Milinda Pañha*. La sacerdotisa Vajira lo explica por analogía con un carro:

> Así como la palabra «carro» significa que los miembros se unen para armar un todo; cuando los grupos aparecen a la vista, empleamos la expresión «ser vivo».13

Así como no existe más carro que la suma de las partes del carro, no existe más yo que la suma de las partes del «yo», las cinco *skandhas*. Esta concepción resulta ciertamente radical en el contexto de una tradición que afirma la realidad fundamental del *ātman*, como sucedería en cualquier tradición que afirme la existencia de cualquier clase de alma inmortal, inmaterial e indivisible. Ahora bien, esto debería resultar evidente para cualquiera que adopte una cosmovisión básicamente naturalista y científica. Al fin y a la postre, ¿cabe pensar en algo en el universo, aparte tal vez de los elementos más fundamentales de la física, que no sea «meramente» la suma de sus partes? El agua es H_2O: está compuesta de dos partes de hidrógeno y una parte de oxígeno, no es una cosa que tenga dos átomos de hidrógeno y un átomo de oxígeno pegados a ella. Decimos que un libro «tiene» páginas y una cubierta, pero no pensamos que exista una cosa extraña e inmaterial llamada libro a la que estén unidas las páginas y una cubierta. Se imprime tinta en páginas que están encuadernadas entre cubiertas y eso es precisamente un libro.

Si el *anattā* parece una visión más radical de lo que es, ello se debe en buena medida a que su traducción habitual es «no-yo». Pero todo lo que significa en realidad es no-*ātman*: no-yo indivisible, inmaterial y eterno. Esto dista mucho de negar la existencia de cualquier clase de yo. En la concepción del *anattā*, hay algo que soy *yo mismo*, pero no existe ninguna entidad separada como *mi yo*. De hecho, el Buda habla a menudo de que prestemos atención a nosotros

mismos. En el *Dhammapāda*, por ejemplo, dice: «Los ingenieros (que construyen canales y acueductos) conducen el agua (adonde desean), los flecheros fabrican flechas rectas, los carpinteros tallan la madera; los sabios se moldean (se disciplinan) a sí mismos».[14] Todo cuanto el Buda evitaba decir era cualquier cosa que sugiriese que los «yoes» que los sabios moldean son almas simples y unificadas.

Por consiguiente, aunque en cierto sentido la doctrina del *anattā* es la contradicción exacta de la del *ātman*, la mayoría de las ramas del budismo y las escuelas ortodoxas indias coinciden en la idea, posiblemente más fundamental, de que los yoes personales que consideramos ser en la realidad convencional son una ilusión y que la liberación solo llega cuando nos desprendemos de esta para ingresar en una suerte de existencia despersonalizada.

Sin embargo, en la práctica, no está del todo claro que el yo auténtico sea realmente tan diferente del convencional, ni siquiera en el budismo. A veces la distinción parece clara, como en estos versos del texto esrilanqués del siglo v titulado *Visuddhi-magga*: «El *nirvāṇa* es, pero no el hombre que lo busca./El Sendero existe, pero no el viajero que lo recorre».[15] Aquí parece inequívoco que el yo convencional no existe. No obstante, en otras ocasiones no resulta tan fácil prescindir del yo personal. «El malhechor se aflige en este mundo, se aflige en el siguiente, se aflige en ambos», dice el *Dhammapāda*; y «el hombre virtuoso se regocija en este mundo, se regocija en el siguiente, se regocija en ambos».[16] Lo que progresa de una vida a la siguiente parece ser una especie de persona en el sentido convencional del término.

En las concepciones indias del yo, existe una profunda tensión entre la insistencia en que nuestro sentido del yo personal es una ilusión y la persistencia de la idea de que lo que se reencarna en las vidas futuras es, no obstante, una versión de mí. Esto se hizo evidente en dos encuentros que tuve con lamas tibetanos varios años atrás, cuando trabajaba en un libro sobre la identidad personal. En el

budismo, todo el mundo es una reencarnación, pero supuestamente los lamas saben con exactitud de quién son reencarnaciones. ¿Cómo conciben entonces estas personas su relación con sus yoes anteriores?, me preguntaba yo. La respuesta parecía fluctuar entre concebir esa relación en términos impersonales y personales.

Akong Tulku hablaba del yo reencarnado como el espacio vacío contenido dentro de un edificio. Al morir, el edificio es demolido y se construye otro nuevo, pero el espacio que contiene sigue siendo el mismo, continuando los hábitos kármicos que son la consecuencia de las acciones pasadas. Lo que no continúa es la memoria, el conocimiento, la creencia ni presumiblemente la personalidad, pues es una cuestión de registro histórico que las diferentes encarnaciones poseen personalidades diferentes. El decimotercer dalái lama, por ejemplo, fue un sagaz operador político que desarrolló las fuerzas armadas y la policía del Tíbet. Hacia el final de su vida, aconsejaba que «es preciso destacar tropas eficientes y bien equipadas incluso en las fronteras menores que limitan con las fuerzas hostiles. Un ejército semejante ha de estar bien entrenado para la guerra como un elemento disuasorio efectivo contra cualesquiera adversarios».[17] Tenía fama de duro y obstinado, y era temido por los oficiales a los que castigaba con frecuencia. El decimocuarto y actual dalái lama es un personaje mucho más travieso, juguetón y pacífico, perfectamente consciente de sus considerables diferencias con su predecesor. «Incluso si hubiera sentido deseos de obrar como el decimotercer dalái lama, habría sido incapaz de hacerlo —declaró en cierta ocasión a un entrevistador—. La personalidad de una persona es importante. Sin esa personalidad, no podría actuar de esa manera.»[18]

En ciertas ocasiones, sin embargo, Akong recurría a formas de hablar que sugieren una continuación del yo personal. Aunque decía no tener recuerdos de sus vidas anteriores, gustaba de recalcar que otros sí que los tenían. Asimismo, pensaba que podíamos heredar el aprendizaje de las vidas anteriores. «Algunas personas, seis o siete niños,

pueden leer, escribir libros o poesía, desde su desarrollo pasado», me dijo chapurreando inglés. Pero si la reencarnación no tiene nada que ver con la existencia continuada del yo personal, ¿por qué habría de ser importante o probable algo semejante?

Análogamente, Ringu Tulku defendía la idea de que no existe ningún yo perdurable. «Por tanto, no has de temer tu destrucción, pues no hay nada que destruir.» Lo único de él que continuará será «mis tendencias habituales, mi forma de reaccionar, mi forma de pensar». También reconoce que no recuerda nada de las vidas pasadas. «Por eso estoy pensando que en mi caso se trata de un error», decía de su identificación con una sonrisa.

Pero la mejor descripción que podía ofrecer del paso de una vida a otra es la comparación con irse a dormir y despertarse en un cuerpo diferente. Recalcaba el hecho de que muchas personas aseguran recordar vidas pasadas. Una vez más se constata aquí la tensión entre negar lo personal en la reencarnación y mantener que determinados aspectos de nuestra personalidad y nuestros recuerdos individuales continuarán.

Comprender esta tensión nos acerca a las concepciones indias del yo en la vida cotidiana. El budismo y las escuelas ortodoxas aceptan que tenemos que vivir nuestra vida diaria como si fuéramos yoes personales. La ilusión es profunda y, por tanto, no debería sorprendernos que, en una cultura en la que oficialmente no existe ningún yo personal, veamos a gente que vive como personas tanto como en cualquier otra parte del mundo. La vida cotidiana se vive en el mundo de las apariencias, no en la realidad absoluta.

No obstante, cabría esperar alguna diferencia si la gente creyera que su verdadero yo no debía identificarse con la persona finita y temporal que vive en esta vida biológica. En la práctica, la despersonalización del yo causa menos impacto que la creencia más comprensible y reconfortante en la reencarnación. Pensemos en Meera Baindur. A su juicio, el karma significa que «no existe

ningún sentimiento de pesar. He visto cómo sucedía esto una y otra vez, y también me sucede a mí. Por tanto, acabo de oír esta brillante filosofía china y pienso: "Ojalá pudiera hacer filosofía china". Al final no me quedo con una sensación de insatisfacción porque pienso: "Está bien, en la próxima vida". Lo hago de forma totalmente automática. Así, mi madre nunca ha viajado al extranjero y no se siente insatisfecha. Está contenta porque dice: "Si necesito viajar al extranjero, lo haré en otra vida y quizá no esté en mi karma viajar al extranjero"».

Se concede más importancia al ciclo de renacimientos que a la despersonalización del yo. Dicho en términos abstractos, el objetivo último de la disolución del yo y la unión con el Brahman se antoja una visión hermosa. La idea de que todos somos parte del Brahman probablemente ofrece asimismo a las personas una sensación reconfortante de su propia relevancia en lo que por lo demás parece ser un mundo hostil, indiferente a su bienestar. Pero la gente parece más bien apegada al *ātman* y más complacida con la idea de las vidas venideras que con la perspectiva de la extinción final.

Tal vez el signo más claro de que las culturas indias y budistas han sido selectivas a la hora de tomarse en serio sus filosofías sea en qué medida glorifican a los individuos. Los budistas veneran a los *bodhisattvas*, budas y lamas. En Bodh Gaya, uno de los principales lugares de peregrinación es la estatua del Buda gigante de veinticinco metros de altura, y en casi todos los santuarios la gente se inclina ante los budas. Ya hemos visto la deferencia en la India ante las autoridades, *ṛṣis* y *swamis*.

Aunque las teorías filosóficas forman todos complejos en los que una idea implica otra, sus formas de penetrar en la sociedad en general tienden a ser más eclécticas, prestando escasa atención a la consistencia. Las teorías filosóficas y las doctrinas religiosas o bien se adaptan para encajar en las sociedades o bien siguen siendo las ideas ociosas de pensadores y teólogos, condenadas a marchitarse y morir. De ahí que el *anattā* adoptase una forma diferente

en el budismo chino, más apropiada para esa cultura. El pensamiento chino se orienta hacia la implicación en este mundo. Muchos creen que el budismo empezó a tener éxito en China en parte porque ofrecía la perspectiva de una existencia futura en otro mundo que las tradiciones autóctonas no ofrecían. No obstante, para resultar creíble para la mentalidad china, tuvo que aproximarse a la cultura local, conjugando el vacío metafísico del no-yo con el desinterés prosocial de la ética china. En consecuencia, el propósito de alcanzar el *anattā* en el pensamiento chino no tiene que ver tanto con la huida del ciclo de reencarnaciones cuanto con el logro en esta vida de la naturaleza del Buda, definida por Ram-Prasad como «un principio de pureza ética y mental ejemplificado en la vida del Buda y que preserva su potencia a través de esta. [...] Al hacer realidad este principio en sus pensamientos, sentimientos y acciones, la persona es capaz de llevar una vida adecuada de implicación desinteresada en todas las cosas del mundo». Ram-Prasad observa que «esta doctrina desempeña un papel escaso en el budismo indio».[19]

Si el reconocimiento del *anattā* conduce supuestamente a una mayor abnegación, esto es posiblemente más evidente en la versión china que en las indias originales. El *anattā* cayó en suelo fértil porque históricamente en China los individuos no tienen una importancia primordial. De hecho, incluso el énfasis en Confucio es una forma occidental de pensar en la escuela de filosofía fundada por este. El término «confucianismo» fue introducido por los misioneros jesuitas del siglo XVI, que dieron a la filosofía el nombre de su fundador, siguiendo su propia convención. En China, el confucianismo se conoce todavía como Rujia o la escuela del *ru* (*ru* significa «erudito» u «hombre instruido», y *jia* es literalmente «casa» o «familia»). No está ligado a ninguna persona en particular. Resultaría más acorde con la mentalidad china no hablar de confucianismo sino de ruismo.[20]

Encontramos asimismo un tipo de visión del no-yo en el sufismo, la rama mística del islam que persigue una

unidad con Dios que requiere la aniquilación *(fanā)* del yo. Muchas expresiones de esta visión se encuentran en las obras del poeta persa del siglo XIII Rumi. En el *Masnavi*, escribe: «La única forma de estar a salvo de los enemigos interiores es aniquilar el yo y ser absorbido en la eternidad de Dios, como la luz de las estrellas se pierde en la luz del sol del mediodía».[21] No obstante, los sufíes solo comprenden una pequeña proporción de los musulmanes del mundo y la visión del no-yo es minoritaria en el islam.

Existe otra tradición filosófica importante en la que el *anattā* aparece con diferente ropaje: la filosofía anglófona occidental moderna. La misma idea esencial de que no existe ninguna esencia inmutable del yo, sino solo una colección de experiencias, pensamientos, sensaciones y demás, pareció surgir en el siglo XVIII de manera completamente independiente del *anattā* budista. Curiosamente, existe una posibilidad real de que David Hume, uno de los promotores más importantes de la idea, se hubiera topado con el *anattā* en un libro sobre filosofía budista escrito por el misionero jesuita Ippolito Desideri en 1728. El Vaticano juzgó que el libro no era apto para publicación y se archivó el manuscrito. Pero Desideri había visitado el Colegio Real Jesuita de La Flèche por la época en que Hume vivía cerca de allí, y Hume habría conocido y charlado con algunos de los monjes. Esto sucedió justo antes de que Hume comenzara a trabajar en el *Tratado de la naturaleza humana*, que incluye su propia interpretación del yo y la identidad.[22]

Por encantadora que sea esta historia, las evidencias del encuentro indirecto de Hume con el budismo son puramente circunstanciales, y existe una fuente más obvia y no controvertida para sus teorías: las del filósofo del siglo XVII John Locke. Locke utilizaba un poderoso experimento mental para desenmarañar las ideas del alma y del yo. Supongamos, decía, que cada uno de nosotros posee un alma inmaterial que soporta el pensamiento y nos permite continuar existiendo a lo largo del tiempo. Supongamos

ahora que esta alma es exactamente la misma que la que estaba en Néstor o en Tersites en el sitio de Troya. Si no recordaras nada de esto, ¿serías la misma persona que cualquiera de ellos? Locke asumía que sus lectores responderían que no.[23] Distinguimos entre cualquier sustancia —material o inmaterial— que sostenga nuestra identidad y nuestra identidad misma. Lo que hace que seas *tú* es la unidad y continuidad de tu vida mental, no la materia de la que estás hecho. Por eso podemos imaginar que nos despertamos en un cuerpo diferente o que seguimos viviendo después de nuestra propia muerte. Bien podríamos (como de hecho sucede) necesitar un cuerpo o un alma para existir, pero este es solo el vehículo del yo. La analogía moderna más clara es que somos el *software* que funciona en el *hardware* del cerebro y el cuerpo. Si trasladas un archivo de un ordenador portátil a un lápiz de memoria, el archivo continúa existiendo pese a estar siendo sostenido ahora por pedazos de materia completamente diferentes.

Hume desarrolló esta idea, clarificando sus repercusiones. Él veía que si nuestra identidad reside en nuestros pensamientos, sentimientos, recuerdos, creencias y demás, entonces no somos en absoluto cosas únicas y perdurables, sino meros «haces» de percepciones. Hume defendía esta concepción invitándonos a hacer introspección. Obsérvate a ti mismo, tu propia conciencia. ¿Qué encuentras? Un pensamiento aquí, una sensación allá, una melodía pegadiza que no puedes sacarte de la cabeza, un deseo de probar la tarta que ves con el rabillo del ojo, y así sucesivamente. Lo que observas son pensamientos, percepciones y sensaciones particulares. «Nunca capto mi *yo*, distinto de semejantes percepciones», escribía Hume, asumiendo que él no era peculiar. Lo que llamamos el yo no es «nada más que un haz o conjunto de percepciones diferentes, que se suceden unas a otras con una rapidez inconcebible, y se hallan en un flujo y movimiento perpetuo».[24]

Esto no solo se asemeja extraordinariamente al *anattā*, sino que incluso el método para establecer su verdad es

esencialmente el mismo. En el budismo, uno de los propósitos de la meditación es examinar cuidadosamente la naturaleza de tu conciencia con el fin de constatar que no existe un yo duradero, sino meramente pensamientos y sentimientos que surgen y se desvanecen. (En el budismo, esto es solo un caso particular de la teoría general del *Pratītyasamutpāda*, el «origen dependiente», que mantiene que nada posee una existencia independiente.) La diferencia principal entre la introspección humeana y budista estriba en que para Hume solo necesitas practicarla una o dos veces para establecer la ausencia del yo duradero y permanente, mientras que para los budistas has de practicarla con frecuencia a fin de cultivar la conciencia de esta ausencia y reducir así tu apego a tu sentido del yo.

Esta diferencia es intrigante. Incluso en las culturas en las que todas las filosofías importantes niegan la realidad del yo personal, el apego a este sigue siendo fuerte. Para los budistas, la solución es la dedicación: intentarlo con más ahínco. Una respuesta alternativa dice que no hay necesidad de socavar por completo el sentido convencional del yo. Hume no está diciendo que el yo no sea real, al igual que la sacerdotisa Vajira no demuestra que un carro no sea real. Siempre y cuando seamos conscientes de que no existe ninguna esencia permanente e inmutable del yo, ¿cuál es el problema de continuar viviendo día tras día más o menos como hemos hecho siempre? Puede, y tal vez debería, aumentar nuestro optimismo acerca de nuestra no permanencia y, por consiguiente, disminuir nuestro apego a nuestro sentido del yo en cualquier momento dado. Pero esto no socava el valor de nuestro yo y nuestra existencia continuada ni tiene por qué hacerlo.

La concepción del haz es hoy la más popular entre los filósofos académicos, y más prevalente aún entre los psicólogos y neurocientíficos que estudian el sentido del yo y su procedencia.[25] Nuestro conocimiento de la circuitería cerebral respalda la idea esencial humeana y budista de que no existe ningún centro de control del yo, ninguna sede de la conciencia. Antes bien, el cerebro se halla implicado

constantemente en procesos paralelos, la mayoría de los cuales son inconscientes y otros luchan por aflorar a la conciencia. De hecho, la distinción entre lo consciente y lo inconsciente resulta problemática. Al conducir, por ejemplo, con frecuencia nos sorprende advertir que no tenemos ningún recuerdo de lo que hemos estado haciendo, como si estuviéramos conduciendo con el piloto automático. Ahora bien, si hubiera saltado un ciervo delante del coche durante ese periodo, nos habríamos percatado de él, lo cual demuestra que efectivamente éramos conscientes. Lo que denominamos «piloto automático» no es verdaderamente inconsciente. Parece ser más bien un estado en el que la mente consciente no retiene nada, razón por la cual al mirar hacia atrás parece que no éramos conscientes en absoluto.

No obstante, la visión del haz solo domina el mundo académico, en tanto que la cultura en general sigue dominada por la visión atomística, que examinaremos en breve. Esto no significa que la visión del haz no haya tenido ningún impacto en la sociedad en general. La conciencia creciente del consenso en psicología, combinada con la perspectiva reduccionista descrita en el capítulo precedente, ha contribuido a popularizar la idea de que el yo es una «ilusión». Los científicos han alentado esta interpretación, publicando libros con títulos y subtítulos tales como *The Self Illusion [La ilusión del yo]* y *The Science of the Mind and the Myth of the Self [La ciencia de la mente y el mito del yo]*.[26] Pero, como hemos visto, la única ilusión es la esencia unificada y singular del yo, no el yo que es la suma de sus partes.

Ahora bien, más generalizada que esto es la sensación creciente en Occidente de que la identidad es fluida y maleable, y que no está definida desde el nacimiento para toda la vida. En particular los jóvenes están rechazando las identidades esencializadas, creyendo que son libres para definir quiénes son y qué son, o para elegir no definirse a sí mismos en absoluto. Un ejemplo sorprendente de ello fue una encuesta de 2015 que sugería que solo la mitad de los

jóvenes se identificaban como heterosexuales, aun cuando la mayoría de ellos no seguían estilos de vida bisexuales ni homosexuales.[27] No es que se sintieran «no heterosexuales», en el sentido de algo distinto a la heterosexualidad, sino más bien que no querían ser «encasillados» en ninguna orientación sexual. En Occidente, el *anattā* parece cada vez menos exótico y mucho más próximo al sentido común.

CAPÍTULO 17

El yo relacional

«Todo sucede en este entre»

En el avión procedente de Tokio, advertí que muchos de los pasajeros japoneses habían seleccionado la misma película en sus sistemas personales de entretenimiento a bordo. Sintiendo curiosidad, me acomodé para verla yo también. *Orange* es un drama de fantasía para adolescentes basado en la exitosa serie de cómics manga de Ichigo Takano. La película también fue un gran éxito, número uno en las taquillas japonesas el fin de semana de su estreno. El ingenioso argumento presenta a una adolescente, Naho, que recibe cartas de su yo futuro que la animan a hacer lo posible para evitar la muerte de su nuevo compañero de clase, Kakeru. La muerte original de este no puede deshacerse, pero si actúa de otra manera, puede crear otro futuro paralelo en el que Kakeru y ella se casan y viven felices para siempre.

La película mostraba cómo muchos aspectos del pensamiento filosófico japonés constituyen una parte esencial de la cultura dominante, no simplemente de las especulaciones académicas. Su fascinación con el cambio de las estaciones, por ejemplo, era evidente desde la toma inicial, que mostraba a la protagonista caminando por una carretera arbolada, con una carta de su yo futuro que le recordaba: «6 de abril. Casi llegas tarde a clase, pues estás cautivada por los cerezos en flor». Más adelante en la película, sus amigos adolescentes charlan sobre cómo «en

primavera iremos a ver los cerezos en flor al monte Kobo, a Kamikochi en verano y al Parque de los Alpes en otoño». Sin olvidar el invierno: «El castillo de Matsumoto también está bonito cuando nieva». Añadamos a ello los dos suicidios centrales en la trama y salta a la vista que aquella no era la típica película estadounidense para adolescentes.

Más sorprendente es el desarrollo del romance central. El foco de atención casi nunca se pone solo en la pareja, que no está sola más que un puñado de veces. Antes bien, la película se centra en el grupo de amigos del que forma parte la pareja. Cuando Kakeru se salva, todos los amigos están allí, pues están en la toma final en la que observan la puesta de sol, una escena que sin duda habría estado reservada para la pareja romántica en una película occidental. El amor verdadero se abre camino porque el grupo social más amplio lo hace posible.

La película hace hincapié en el hecho de actuar para otros. Hacia el principio, Naho prepara el almuerzo para Kakeru, pues se da cuenta de que este no lleva nada de comida a la escuela. Casi llora al ver la felicidad de este cuando lo acepta. Cuando la madre de Kakeru se suicida, revela en un mensaje de vídeo que lo hacía para aliviarle de la carga de su depresión. Incluso su compañero de clase Hiroto, el marido de Naho en el futuro desde el que escribe, quiere que ella se reúna con Kakeru en un futuro alternativo porque, a pesar de amarla y de ser el padre feliz de su hijo, ve que Kakeru encaja mejor con ella. Todos se sienten responsables del bienestar de los demás. Los futuros Hiroto, Naho y sus amigos expresan su pesar por dejar morir a Kakeru, asumiendo la responsabilidad de su suicidio. La Naho futura implora a su yo más joven: «Quiero que compartas su carga». Todos los personajes parecen ansiosos por hacerlo, como se ilustra en una escena en la que los amigos ayudan a Kakeru y a Naho a llevar una gran colchoneta de gimnasia. «Si la carga se vuelve demasiado pesada, no la llevéis vosotros solos». Y, por si la metáfora no era suficientemente clara, añade: «Nosotros os ayudaremos a llevar la carga».

Orange ofrece una magnífica visión de cómo el yo en Japón, al igual que en el resto de Asia Oriental y en muchas sociedades tradicionales, se entiende esencialmente en su relación con los demás. No se trata de una forma de colectivismo que erradique las diferencias entre las personas. Cuando los occidentales ven películas de la vida cotidiana en una ciudad japonesa como Tokio, la sensación que tienen a menudo es de una masa conformista que sigue al rebaño. Las personas de rostros inexpresivos se mueven de una forma extraordinariamente meticulosa al cruzar las calles o montarse en vagones de metro absolutamente abarrotados. Esto encaja con el estereotipo de Japón como una sociedad conformista, en la que la individualidad queda subsumida bajo la identidad del grupo, en la que la disciplina y la cortesía reprimen la emoción.

Cuando yo fui a Japón no es eso lo que sentí. La mayoría de las personas con las que traté me parecieron extremadamente afectuosas. No eran tanto conformistas cuanto *prosociales*. La razón por la que se suben a los trenes de una manera tan ordenada es que todos se comportan pensando en el interés de los demás, no porque estén tratando de «encajar». Esta forma de comportarse empezó a contagiárseme, aun cuando solo llevaba allí unos días. Me percaté de que mi manera habitual de caminar por la ciudad es con los hombros ligeramente hacia afuera, no exactamente abriéndome paso entre la gente, sino dispuesto a competir en una batalla subliminal por el espacio y la prioridad. Me relajé y empecé a prestar atención al espacio ajeno que podía estar invadiendo.

John Krummel, un filósofo cuya madre es japonesa y que se crió en el país, reconocía este aspecto. «Cuando viajas en metro en Nueva York, a menudo ves a gente que extiende las piernas», me dijo. Los propios neoyorquinos han visto de manera tardía el problema que esto ocasiona, y han puesto carteles en el metro disuadiendo a la gente de «despatarrarse». «En Japón se tiene en cuenta a la persona que se sienta al lado y, si queda un poquito de espacio, te hacen hueco y te invitan a sentarte a su lado.»

Un cartel de una estación de metro de Tokio captaba espléndidamente este espíritu. Mostraba dos siluetas una al lado de la otra, una con un estéreo personal y la otra sin él. «Cualquier obra maestra se convierte en mera perturbación acústica cuando emana de unos auriculares», decía, con una partitura detrás del oyente y una serie irregular de líneas paralelas detrás del otro, etiquetados como «obra maestra» y «ruido» respectivamente. El cartel no ordenaba, ni siquiera pedía a los pasajeros que bajasen o apagasen la música; simplemente les recordaba las consecuencias antisociales del ruido que escapaba de los auriculares.

Aquello parecía funcionar, pues en Japón nunca me molestó el irritante ruido de los iPods ajenos, como me sucede casi invariablemente en los transportes públicos británicos. En mi tierra, los que quieren evitar las molestias en sus oídos son quienes han de hacer un esfuerzo especial para encontrar el «vagón silencioso», si es que existe alguno. Aun así, si se te ocurre recordarle amablemente a alguien que no están permitidos los aparatos que perturban la paz con sus irritantes ruidos metálicos, es frecuente que te miren como si fueses un maníaco nervioso sin ningún derecho a interferir en su disfrute, incluso si este arruina el tuyo.

«Colectivismo» parece un término inapropiado para describir esta cultura prosocial, manifiesta de alguna forma en toda Asia Oriental. Se entiende mejor examinando la propia forma de concebir el yo en la región, algo que la mayoría de los estudiosos describen mediante el concepto de «relacionalidad». La naturaleza de cualquier individuo está determinada por su relación con los demás. Más allá de esas relaciones, no encontramos un yo reducido a su esencia, sino un yo despojado de su esencia.

Japón es una cultura sincrética en la que se mezclan filosofías y religiones diferentes. En el dicho de que el japonés nace en el sintoísmo, vive como confuciano y muere como budista, resulta significativo que el confucianismo tenga prioridad en la vida, pues en esta filosofía las relaciones sociales son primordiales. No

obstante, la relacionalidad no es un producto chino importado a la cultura japonesa. Lo más probable es que, cuando el confucianismo llegó a Japón en el siglo VI, introdujera «una profundización de lo que ya era una práctica común en Japón», como dice Robert E. Carter, manifiesta en la importancia otorgada en el sintoísmo a los ancestros, la familia y los espíritus *kami*.1

El pensamiento relacional japonés está profundamente enraizado en la cultura y se refleja en el lenguaje, que suele prescindir de los pronombres y no necesita expresar quién es el sujeto de un verbo. Mientras que en inglés se dice *I went shopping* [«yo he ido de compras»], en japonés es más frecuente emplear una construcción que puede traducirse literalmente como «ido de compras». En inglés se dice *I feel cold* [«yo tengo frío»], pero en japonés se suele emplear simplemente el adjetivo *samui*. Las traducciones literales de algunos equivalentes japoneses de *excuse me* [«disculpe»] son «[la deuda] no termina» *(sumimasen)* y «de esta manera [existe la deuda]» *(kochirakoso)*.2 «Normalmente el "yo" no es necesario ni bienvenido», me explicó el filósofo Kazashi Nobuo.

Al mismo tiempo, el japonés es muy sensible a las relaciones entre hablantes. «En la mayoría de las situaciones sociales, una conversación entre desconocidos difícilmente puede iniciarse hasta que se hayan intercambiado sus respectivas tarjetas de presentación o hayan sido presentados por un intermediario, de modo que cada uno sea consciente del estatus relativo de la otra persona», afirma Tom Kasulis.3 «Nosotros distinguimos continuamente al menos dos o tres niveles de respeto por medio del lenguaje», dice Kazashi. Para referirte al «yo» o al «tú», escoges palabras diferentes en función de tu relación con la persona con la que hablas. Por ejemplo, *watashi* se usa para decir «yo» en situaciones formales, mientras que *boku* u *ore* son más informales, si bien este último término puede sonar agresivo si no se usa entre amigos íntimos. En las lenguas europeas, estos indicadores relacionales tienden a estar completamente ausentes o a ser menos complejos.

En francés puedes emplear el *tu* informal o el *vous* respetuoso para designar el *you* inglés; en español, *tú* o *usted,* pero esa es toda la variación posible y solo existe la opción del «yo» para referirte a ti mismo.

Otra clave lingüística sobre la forma japonesa de pensar en el yo es que, si bien existe una palabra para el yo como individuo, *kojin*, al considerar la naturaleza de las personas sería más usual emplear *ningen*, que enfatiza el aspecto relacional de la identidad, combinando *nin*, «humano», y *gen*, «espacio» o «entre».

Estas características lingüísticas reflejan una manera de concebir la identidad en la que se hace poco hincapié en el «yo» y más en el contexto en el que existe dicho «yo». Prácticamente todos los aspectos de la vida y la cultura japonesas reflejan este pensamiento relacional. En el teatro kabuki, los momentos más dramáticos eran acciones típicamente colectivas, como los cambios rápidos de vestuario, que implicaban a varios actores. Los bailes en solitario eran discretos, y exhibían precisión y gracia más que virtuosismo. En un momento dado, el público aplaudió con entusiasmo lo que sonaba como un extraordinario solo de guitarra de rock, pero era de hecho un pasaje interpretado por una docena de músicos con instrumentos de cuerda tradicionales en una excelente proeza de coordinación.

Carter ofrece otros numerosos ejemplos. El ordenamiento jurídico es consensual en lugar de acusatorio, como el de Occidente.[4] En el aikido, el arte marcial autóctono, existen compañeros, no oponentes.[5] Incluso en los negocios, un antiguo director general de Ricoh, Hiroshi Hamada, afirma que en el corazón de la empresa reside el *oyakudachi*: ayudar a los demás, prestarse asistencia mutua, hacer lo que resulta de utilidad para otros.[6] En las casas tradicionales, en lugar de paredes y puertas fijas hay biombos móviles que indican «división dentro de la unidad», basada en «la confianza mutua y la falta de una fuerte necesidad de división».[7]

Como siempre, es importante no exagerar este aspecto.

Las diferencias de énfasis en la concepción del yo no equivalen a yoes completamente diferentes. Esta es una lección que aprendió Nakajima Takahiro cuando viajó a Occidente, lleno de ideas preconcebidas. «Antes de visitar los países occidentales como Estados Unidos, Francia o Gran Bretaña, me imaginaba que sus habitantes eran personas sumamente individualistas, por lo que tendría que luchar contra ellas. Pero, a decir verdad, no fue esa mi experiencia en absoluto. Son muy respetuosos. Se centran en los valores familiares mucho más de lo que yo esperaba. No son personas egoístas ni individualistas en su comportamiento.»

Al igual que los occidentales no son los egotistas acérrimos que su reputación de «individualistas» sugiere, los japoneses no están desprovistos de un cierto sentido de la individualidad, como su reputación «colectivista» sugiere. En su ensayo publicado en la década de 1930 con el título *Regarding the Japanese Character [Sobre el carácter japonés]*, Kuki Shuzō ponía el ejemplo de una escena en los Juegos Olímpicos de 1931 en la que «cierto atleta japonés victorioso estaba de pie en el pódium escuchando el himno nacional y mirando la bandera del sol naciente, y lloraba». Una publicación del Comité Olímpico Alemán explicaría más tarde que «lloraba con la profunda emoción moral de conseguir ejercer su responsabilidad hacia Japón». Shuzō no niega que este fuese probablemente un factor de su emoción. Pero otro era el hecho de ser un atleta que acababa de batir un récord mundial y de ganar una medalla olímpica. La explicación exótica de su emoción podía complementar la más familiar, pero no debía reemplazarla.[8]

El yo relacional fue un tema central de la llamada Escuela de Kioto de filósofos japoneses de principios del siglo XX. Una de sus figuras de referencia, Nishida Kitarō, recalcaba que esta filosofía no se opone en absoluto al individualismo y que «el individualismo y el egoísmo han de distinguirse rigurosamente». De hecho, arguye que los seres humanos más grandes exhiben la mayor

individualidad y que «una sociedad que ignore al individuo es cualquier cosa menos una sociedad sana».[9] De hecho, todos los personajes de *Orange*, mi película a bordo, eran muy particulares. Su sentido de pertenencia al grupo no inhibía tanto su individualidad cuanto la autorizaba.

Si Japón no parece desde fuera una cultura que aprecie profundamente la individualidad, ello puede deberse en parte a que el individualismo ha llegado a asociarse no con la individualidad genuina, sino con la *afirmación* o *expresión* de la identidad individual. En Occidente, la afirmación estridente del individualismo no refleja necesariamente un individualismo real. Por ejemplo, cuando le pregunté al filósofo japonés Kobayashi Yasuo si notaba alguna diferencia entre los intelectuales japoneses y estadounidenses, me contestó: «Los profesores estadounidenses siempre están tratando de individualizarse, en todo momento: "Yo no soy como esos tipos. Yo soy especial". Puede que los japoneses también sean diversos, pero piensan que deben comportarse un poco como los demás».

David Wong se pregunta si las culturas que fomentan las expresiones más abiertas de individualidad son en realidad más profundamente conformistas. Se le ocurrió esta idea tras leer las reflexiones de la antropóloga Arlene Stairs. Esta pasó algún tiempo con los inuit, que, al igual que los japoneses, sienten comparativamente poca necesidad de afirmar en público su identidad individual. Cuando llegó a conocerlos, sin embargo, descubrió que eran mucho más diversos que la mayoría de los occidentales, que hacían todo lo posible por expresar su individualidad, pero eran todos extraordinariamente similares en sus gustos, ideas políticas, incluso hábitos de compra. Exista o no semejante correlación inversa, la observación demuestra ciertamente que no deberíamos confundir las afirmaciones de individualidad con la posesión de individualidad, una idea planteada con gran concisión cómica en la película *La vida de Brian* cuando a una multitud de personas le dicen que todos son individuos y responden a una: «¡Sí, todos

somos individuos!» (el chiste tiene un segundo remate aún mejor cuando una persona suelta de sopetón: «Yo no»).

La filosofía japonesa refleja a la par que desarrolla esta relacionalidad. La palabra para ética, *rinri*, está compuesta por *rin*, que significa «compañeros» o «compañía», y *ri*, que significa «principio». De ahí que, dice Carter, *rinri* sea «la ordenación racional de las relaciones con nuestros congéneres humanos». La relacionalidad es inherente a la idea misma de la ética.

La filosofía japonesa ha analizado por lo general la naturaleza de esta relacionalidad como enraizada en la ausencia de una distinción fundamental entre el yo y el otro, el sujeto y el objeto. Consideremos este encuentro entre dos «hombres zen» en los *Blue Cliff Records*, una recopilación de koans budistas chan (zen chino):

> Kyōzan Ejaku preguntó a Sanshō Enen: «¿Cómo te llamas?».
> Sanshō contestó: «¡Ejaku!».
> «¡Ejaku! —replicó Kyōzan—, ese es mi nombre.»
> «Entonces —dijo Sanshō—, mi nombre es Enen.»
> Kyōzan se echó a reír.

Esta historia muestra cómo, al adoptar el nombre de Kyōzan, Sanshō destruye la diferencia entre ellos. No obstante, ambos preservan sus identidades particulares. Existe tanto unidad como diferencia. Esta es la base de la ética. Si te reconoces en otro, tratar al otro como a ti mismo no resulta ser un deber abstracto sino algo natural.[10] Por ejemplo, la intensa lealtad de los samuráis —la noble clase militar que pervivió desde la época medieval hasta el siglo XIX— no estaba tan arraigada en la lealtad a un principio como en un sentido de unidad con sus compañeros guerreros.[11] Este es un buen ejemplo de la naturaleza estética de la filosofía japonesa: se halla más enraizada en la experiencia que en la cognición abstracta.

Huelga decir que la cognición es indispensable a la hora de filosofar. Pero, como hemos observado, dado que el intelecto se considera en cierto sentido inadecuado para

captar la realidad, la filosofía asiática oriental expone con frecuencia deliberadamente los límites de la razón apelando a la paradoja. Tal vez los ejemplos que provocan más quebraderos de cabeza procedan de los discursos sobre la naturaleza del sujeto y el objeto: el perceptor y la cosa percibida. La idea de la relacionalidad se halla filosóficamente ligada a la idea de que la distinción entre sujeto y objeto pertenece exclusivamente al ámbito de las apariencias, no de la realidad última. La distinción entre el yo y el otro es solo aparente. Rinzai (Lin-Chi), un maestro chan chino del siglo IX, decía que la iluminación requería:

> (a) Soltar el sujeto (el hombre) y hacer que el objeto (entorno) permanezca;
> (b) soltar el objeto y hacer que el sujeto permanezca;
> (c) soltar tanto el sujeto como el objeto;
> (d) hacer que permanezcan tanto el sujeto como el objeto.[12]

Esta es una forma de pensar muy típica del zen, toda vez que afirma todas las permutaciones, aun cuando sean mutuamente contradictorias. No obstante, resulta coherente porque la contradicción solo se produce en el nivel del intelecto o la apariencia. Si relacionamos esto con la experiencia, vemos lo que tiene de verdadero. Tomemos el ejemplo del tiro con arco. Primero (a) te concentras en el blanco, olvidándote de ti mismo. Luego (b) te concentras en tu tarea, olvidando cualquier resultado deseado. A continuación (c) te olvidas tanto de ti mismo como del blanco, perdiéndote en la tarea. Si lo logras, entonces (d) el yo y el blanco se funden sin esfuerzo y das en la diana, culminando con éxito la tarea.

Otra paradoja es que ocuparte de tu yo es un imperativo ético, pero tu yo no existe. «La persona es una apariencia que no tiene absolutamente nada detrás que la convierta en una apariencia», escribió el filósofo de la Escuela de Kioto Nishitani Keiji.[13] Las versiones de esta idea se han repetido a lo largo de los siglos de filosofía japonesa. Como resumía Kazashi Nobuo la doctrina de Dōgen, citando el primer fascículo de su obra maestra

Shobogenzo: «Estudiar el camino es estudiar el yo; estudiar el yo es olvidar el yo; ser iluminado es ser iluminado por todas las cosas de este mundo». Prestando atención a tu yo es como llegas a ver su vacuidad y a ver que aquello a lo que estás prestando atención no es en absoluto un yo separado, sino un microcosmos del mundo entero. La conciencia de esta vacuidad es la iluminación.

Tal vez por este motivo a Kobayashi no le gustaba la caracterización de la filosofía japonesa como preocupada por la «interioridad», que podría parecer una manera adecuada de describir esta atención al yo y a la experiencia. «La interioridad no está separada de la exterioridad —me explicó—. Todo sucede en este entre.» Un término más adecuado es quizá el acuñado por Kasulis, *intimidad*, que analizaremos con mayor detalle en breve.

Japón ofrece el ejemplo más claro del yo relacional en la teoría y en la práctica. Pero como ya he mencionado, la relacionalidad figura en las concepciones del yo por toda Asia Oriental. En el confucianismo chino, todos los individuos se definen por su posición en las cinco relaciones o «vínculos»: gobernante y gobernado, padre e hijo, marido y mujer, hermano mayor y hermano menor, amigo y amigo. Es importante señalar que todas estas relaciones salvo la última son jerárquicas. El neoconfucianismo recalca asimismo la naturaleza relacional de los yoes, como parte de una idea más general de que «nada existe solo».[14]

El escritor disidente Xu Zhiyuan estableció una conexión intrigante entre el yo relacional en China y su ausencia histórica de teísmo. «En la tradición occidental, la individualidad forma parte de tu relación entre tú y Dios», decía. Esta es una idea planteada con frecuencia por los cristianos, que arguyen que los valores supuestamente seculares de la ilustración se hallan profundamente arraigados de hecho en la religión. El individualismo comienza con el cristianismo, que enfatiza la salvación personal, la relación del individuo con Dios, el hecho de que Dios se preocupe por cada uno de nosotros. Para los chinos, lo sagrado se encuentra en la sociedad y en tu grupo

de pares, dice Xu. Eso es lo que define la individualidad china y también, en cierto sentido, su religiosidad. La religión suele concebirse como un conjunto de creencias, pero acaso sea más fundamentalmente una fuente de trascendencia: algo que nos lleva más allá de nuestra vida mundana y nos permite participar de algo mayor. Los occidentales se trascienden a sí mismos mediante la creencia en un dios; la trascendencia para los chinos proviene de la sociedad en general, del grupo.

Una vez más, esto no debe confundirse con la subsunción de la identidad individual en el grupo. Yu-Wei Hsieh llega al extremo de afirmar: «La ética confuciana consideraba al individuo más importante incluso que la comunidad».[15] Como se dice en el clásico confuciano *La gran ciencia*: «Desde el emperador hacia abajo hasta la gente común, todos sin excepción han de considerar el cultivo del carácter del individuo como la raíz».[16] Solo entonces pueden florecer las ramas y las hojas de la familia y la sociedad en general. La buena sociedad comienza con buenos yoes.

La conexión profunda entre el individuo y el grupo en Asia Oriental tiene una consecuencia que a muchos occidentales se les antoja desconcertante: la forma en que las familias y las comunidades comparten la responsabilidad por los delitos y los fracasos de sus miembros. No se trata simplemente de una cuestión de sentir vergüenza, de la que se culpa a la persona que deshonra. Antes bien, se trata de un sentido más profundo de la responsabilidad compartida. Por ejemplo, en abril de 2014, el ferri surcoreano MV *Sewol* zozobró en el camino de Incheon a Jeju, provocando la muerte de trescientos cuatro pasajeros y miembros de la tripulación, en su mayoría estudiantes del instituto Danwon. El subdirector del instituto, que había organizado el viaje, sobrevivió pero se ahorcó poco después, dejando una nota en la que decía: «Asumo toda la responsabilidad». Incluso la gente que no tenía conexión alguna con el viaje expresaba la vergüenza y la responsabilidad compartida. Un voluntario que asistió a

los familiares de las víctimas declaró a un reportero: «Cuando observamos este desastre, vemos que ha sido claramente provocado por el hombre. Me siento avergonzado». Como dijo el comentarista de un periódico: «Nuestra nación lleva medio siglo precipitándose hacia la meta del enriquecimiento, pero ha hecho la vista gorda hacia la meta de ser una sociedad civilizada y segura».[17] Los surcoreanos veían la tragedia como un fracaso de la sociedad en su conjunto, no de un individuo o una compañía de ferris en particular. Bajo un concepto relacional del yo, esto tiene perfecto sentido, pues aquellos con quienes estamos más estrechamente relacionados forman parte de nuestra propia identidad en un sentido muy real. Curiosamente, los occidentales parecen apreciar esta conexión, pero de una forma asimétrica: las familias se sienten orgullosas por los logros de sus miembros y comparten su gloria, pero rara vez asumen la responsabilidad de sus fracasos.

El pensamiento relacional figura asimismo en numerosas filosofías orales. Stephen Muecke pone como ejemplo al personaje principal de la novela de Donald Stuart *Yaralie*, conocida simplemente como «la chica que está creciendo», cuya identidad individual no es tan relevante como su posición social.[18] Esto no significa que las personas carezcan de individualidad en las sociedades tradicionales. «En la Australia indígena la rareza de la persona es algo que llama mucho la atención, se comenta e incluso es objeto de mofa», dice Muecke.

Lo que distingue estas filosofías es que la relacionalidad se extiende con frecuencia más allá del dominio humano. Muecke cita la idea de Deborah Bird Rose de que las concepciones aborígenes «incorporan una visión del mundo no centrada en el ser humano, que tiende a ser también ecológica. *El hombre* es solo un ser vivo más entre las plantas, los animales, e incluso el entorno inanimado; todos están emparentados».[19] Una manifestación práctica de esto la encontramos cuando a los maoríes tūhoe se les concedieron los derechos de administración de su tierra

ancestral, Te Urewera, en 2014. Una de las condiciones del acuerdo era que no se les otorgaba la propiedad de la tierra, pero esto no supuso ningún problema, ya que jamás la consideraron su posesión. En lugar de ello, se concedió a la tierra una personalidad jurídica como dueña efectiva de sí misma, una disposición jurídica más acorde con el sentido de parentesco entre los tūhoe y Te Urewera.[20]

La concepción por defecto del yo en África es también relacional, como han señalado muchos autores.[21] «El *yo* es solamente un *nosotros* desde otra perspectiva y, por consiguiente, las personas no se interpretan como individuos atomizados», dice Segun Gbadegesin, explicando el concepto yoruba de persona.[22] Una máxima akan capta esta concepción: «Una persona no es una palmera que debería ser completa o autosuficiente».[23] Una manifestación de esto es el concepto de *ubuntu* del África meridional. Esta palabra es difícilmente traducible, pero significa algo así como «la humanidad hacia los demás» o «el vínculo universal de compartir que conecta a toda la humanidad». Como dice Michael Onyebuchi Eze, el *ubuntu* afirma que «una persona es una persona por medio de otros».[24] Su dimensión relacional se enfatiza por el hecho de que es un gerundio, un sustantivo verbal. El *ubuntu* implica movimiento y acción; no es un -*ismo* estático y, por ende, se opone asimismo a toda suerte de dogmatismo.[25] Es un concepto humanista que, al igual que la relacionalidad en China, ve a la sociedad, no a Dios, como la fuente trascendente de valor. Esto tiene repercusiones políticas y éticas, en particular que en la mayoría de las culturas africanas las decisiones importantes se alcanzan idealmente por consenso en el grupo entero, más que por la opinión mayoritaria.[26]

El yo relacional dista de ser totalmente ajeno incluso en Occidente. Las palabras iniciales de la Constitución de Estados Unidos son: «Nosotros, el Pueblo…», que enfatizan las relaciones de ciudadanía más que la individualidad de los ciudadanos. Las identidades occidentales están vinculadas con frecuencia mediante relaciones con la

comunidad, la localidad, el grupo de fe, el equipo deportivo o el partido político. El mundo no está fundamentalmente dividido entre colectivistas e individualistas, sino que simplemente difiere en el grado en el que se recalca la relacionalidad y la individualidad.

CAPÍTULO 18

El yo atomizado

«Entiendo que yo soy algo único y completo»

El Areópago de Atenas ofrece vistas excelentes de la gloriosa Acrópolis arriba y de la ciudad moderna, caótica y extensa abajo. El propio afloramiento rocoso de ciento quince metros de altura está desprovisto de cualquier signo significativo de construcción humana. No obstante, fue aquí donde tuvo lugar casi con certeza uno de los episodios más relevantes de la historia de la filosofía occidental. Como explica al visitante un discreto panel informativo: «Un órgano judicial, el consejo del Areópago, se reunía en esta colina para juzgar casos de asesinato, sacrilegio e incendio provocado». Uno de estos casos habría sido el juicio de Sócrates, el padre fundador de la filosofía occidental, condenado a morir bebiendo veneno por corromper a la juventud de Atenas y negarse a reconocer a sus dioses. Al parecer, habría aceptado este veredicto en lugar de huir al exilio.

El panel informativo no menciona este episodio. Tal vez a los atenienses no les agrade señalar a los visitantes que mataron al hijo más célebre de su ciudad. Tampoco existe ninguna indicación en el Templo de los Vientos del Ágora Romana de que ese fue el sitio donde pudo haber estado recluido antes de su juicio y su ejecución. El único recordatorio de su ejecución es una cueva pequeña y pintoresca, cercana al camino que conduce a la colina de Filopapo, que una señal identifica como «prisión de

Sócrates», aunque con unas comillas que insinúan que probablemente no lo fuera.

Uno de los ensayos más célebres de Montaigne se titula «De cómo filosofar es aprender a morir». Si esto parece cierto, probablemente se debe al ejemplo dado por Sócrates, quien aceptó alegremente su destino, confiado en que no tenía nada que temer. En realidad no conocemos los detalles de sus últimas horas, pero su discípulo Platón escribió tres diálogos que teatralizaron su juicio y su muerte. Estos señalan como raíz de la imperturbabilidad de Sócrates su creencia en que su alma era inmortal y estaría encantada de librarse de su engorroso cuerpo con sus molestos dolores y la distracción de sus deseos. Para Sócrates, el «alma es una prisionera indefensa, encadenada de pies y manos al cuerpo, obligada a ver la realidad no directamente, sino solo a través de los barrotes de su prisión». El cuerpo es «mortal, multiforme», pero el alma es «divina, inmortal, inteligible, uniforme, indisoluble». El alma es fácilmente «arrastrada por el cuerpo hasta el reino de lo variable», pero cuando se limita a la pura razón, «accede al reino de lo puro, imperecedero, inmortal e inmutable». El alma de un filósofo comprende esto y «garantiza la inmunidad respecto de sus deseos siguiendo a la Razón y morando siempre en su compañía».[1]

Esta visión del alma —«uniforme», «indisoluble», «inmortal», «divina»— modeló posiblemente la concepción occidental del yo durante los milenios siguientes. Su impacto es especialmente acusado en el cristianismo. Resulta significativo al respecto el hecho de que la resurrección de Cristo fuese corporal. Lo que ascendió al cielo no fue solo el alma de Jesús, sino todo él, incluido su cuerpo. La idea de que el alma estaba separada del cuerpo fue una corrupción platónica posterior del pensamiento cristiano original, pero una profundamente influyente.

Dos mil años más tarde, un filósofo francés defendió una concepción del yo y del alma que, en todas sus dimensiones esenciales, era idéntica a la del Sócrates platónico. René Descartes declaraba saber que «nada más

pertenece a mi naturaleza o esencia excepto que soy una cosa pensante» y que «mi esencia consiste únicamente en el hecho de que soy una cosa pensante». Este yo o mente es «inextenso» y «completamente indivisible». «Entiendo que yo soy algo único y completo», escribía Descartes, con una mente que es «realmente distinta de mi cuerpo, y puede existir sin él».[2]

El dualismo mente-cuerpo ha llegado a ser una forma de pensar tan natural en Occidente que resulta fácil creer que se trata de un universal humano. Pero, aunque todas las culturas tienen palabras distintas para designar la mente y el cuerpo, estos no siempre se ven como dos cosas esencialmente diferentes. Podemos distinguir una flauta y la madera de la que está hecha, por ejemplo, pero no concluimos de ello que una flauta sea una clase diferente de sustancia que la madera. Así de íntima podría ser también la conexión entre la mente y el cuerpo. Tal parece ser ciertamente la concepción dominante en Asia Oriental. Por ejemplo, Nakajima Takahiro me sugirió que el concepto fundamental de la filosofía japonesa es *kokoro*, corazón-mente. «Tenemos una tradición muy larga de animismo, pero no se trata de un animismo primitivo», dice. Análogamente, el término chino *xin* puede significar tanto «corazón» como «mente».

La versión platónico-cartesiana del yo nunca recibió un respaldo unánime en Occidente. A Platón se opondría su alumno Aristóteles, quien concebía el *alma* como el funcionamiento adecuado del ser humano, no como una entidad inmaterial y separada. David Hume cuestionó directamente a Descartes cuando inició su examen de la identidad personal diciendo: «Ciertos filósofos imaginan que en todo momento somos íntimamente conscientes de lo que llamamos nuestro *yo*; que sentimos su existencia y su continuación en la existencia; y están convencidos, más allá de la evidencia de una demostración, de su perfecta identidad y simplicidad». En cambio, él pensaba: «Por mi parte, cuando penetro íntimamente en lo que llamo mi propio yo, siempre tropiezo con esta o aquella percepción

particular, de calor o de frío, de luz o de sombra, de amor o de odio, de dolor o de placer. Jamás puedo captarme a mí mismo en ningún momento sin una percepción».[3]

No obstante, el yo platónico-cartesiano es el que más ha contribuido a modelar la imaginación filosófica occidental, tanto en sus formas elitistas como populares. No es solo que la creencia en un alma inmaterial se convirtiera posiblemente en moneda corriente. Más importante aún es el hecho de que se haya asumido que el yo es simple, indivisible e inmutable. Los adjetivos empleados tanto por Descartes como por Platón son la clase de adjetivos utilizados para describir los átomos, en el sentido original del término. Hoy sabemos que los átomos pueden dividirse, pero su nombre derivaba de la creencia contraria, pues *átomos* significa «indivisible». La primera teoría atómica fue formulada en el siglo V a. C., primero por Leucipo y después por su discípulo Demócrito, quienes creían que todo estaba compuesto de diminutos elementos sólidos, invisibles e indestructibles.

Curiosamente, la metáfora del «individuo atómico» se volvió más común solo cuando surgió la preocupación de que el individualismo occidental hubiera llegado demasiado lejos. Mucho se ha hablado de una sociedad «atomizada», en la que las personas han llegado a estar radicalmente aisladas las unas de las otras, viviendo en sus propias burbujas privadas. Pero es probable que la atomización fundamental se produjera tan pronto como los yoes se concibieron en términos platónicos. A diferencia de los yoes relacionales del pensamiento asiático oriental, estos yoes están separados y son autosuficientes. Pueden interactuar y cooperar con otros, pero cada uno constituye una unidad independiente, entera en sí misma.

En Occidente, esto se refleja en la forma en que los individuos están siempre situados en el corazón de la historia intelectual, política o social. El cristianismo es la única religión importante del mundo que lleva el nombre de su fundador. (Un buda es cualquiera que haya alcanzado la iluminación y «el Buda» es simplemente una abreviatura

honorífica de Siddharta Gautama, el fundador de la religión.) En filosofía puedes ser platónico, aristotélico, kantiano o spinozista, en tanto que en otras culturas las escuelas tales como el taoísmo, Rujia, Sāṃkhya, Yoga, Nyāyá, Vedānta, *kalām* y *falsafa* no suelen recibir su nombre de ninguna persona. En el islam, por muy venerado que sea el profeta, está explícitamente prohibido rendirle culto, razón por la cual no se permite su representación. En China, pese a la importancia de Confucio, su ciudad natal ha sido poco visitada históricamente, y solo en la actualidad se está promocionando como destino turístico. Incluso su tumba es un simple montículo de tierra con una modesta piedra delante que rinde homenaje al «maestro de diez mil generaciones».

La forma atomista de concebir el yo puede tener su raíz en Platón y Descartes, pero ha llegado a ser libre e independiente de todo compromiso con la mente inmortal e inmaterial. Occidentales que dejaron de creer hace mucho tiempo en las almas mantienen todavía con frecuencia un sentido del yo fundamentalmente atomístico. Vemos esto en la concepción occidental de los derechos. Que los derechos humanos son un concepto exclusivamente occidental supone en el mejor de los casos una exageración, y en el peor una falsedad. Cuando la ONU redactó su Declaración Universal de los Derechos Humanos después de la Segunda Guerra Mundial, muchos países no occidentales figuraban entre sus grandes defensores, y países como Afganistán, la India, Irán, Irak y Siria votaron a favor de su adopción. El filósofo chino Chang Peng Chun fue uno de los redactores principales del texto, y los únicos países que se abstuvieron fueron Sudáfrica, Arabia Saudí y seis naciones del bloque soviético. Sin embargo, en Occidente los derechos tienen un acento más marcado e individualista que en otras muchas partes del mundo. Así, cuando el por entonces primer ministro británico Tony Blair declaró a finales de la década de 1990 que «no existen derechos sin responsabilidades», hasta sus defensores lo consideraron controvertido, más que una constatación de algo evidente. Anthony Giddens, uno

de los principales artífices de la política de la «tercera vía» seguida por Blair en el Reino Unido y por Clinton en Estados Unidos, apuntó que se requería una «redefinición de los derechos y las responsabilidades».[4] Por lo general se asumía que los derechos son incondicionales, inviolables y absolutos, y que se poseen por el simple hecho de ser humanos o ciudadanos. La sugerencia de que estuviesen supeditados a asumir responsabilidades se consideraba un debilitamiento de nuestros derechos individuales.

Tal es la omnipresencia del pensamiento atomístico, que impregna incluso las filosofías que rechazan explícitamente cualquier noción de un yo platónico-cartesiano. En particular, el existencialista francés JeanPaul Sartre sostenía que no existe tal cosa como una esencia humana fija y dada. Su célebre eslogan «la existencia precede a la esencia» capta la idea de que los seres humanos vienen al mundo sin ningún núcleo inmutable de ser y debemos crear nuestra propia identidad por nosotros mismos.[5] Ahora bien, esta negación de la esencia pone todavía más el foco de atención en el individuo que la doctrina del *cogito ergo sum* (pienso, luego existo) que sustituye. El valor, el sentido, el propósito, la identidad: todos ellos son determinados por los propios individuos.

No son muchos los que siguen conscientemente la teoría de Sartre, pero esta se pone en práctica a diario en las formas en las que las personas piensan que pueden y deberían ser las únicas autoras de sus propias vidas.[6] Tomemos la creencia religiosa. El liberalismo occidental es permisivo en cuestión de creencias o no creencias religiosas, siempre y cuando estas no vulneren los derechos y las libertades de los demás. (La hostilidad actual hacia el islam podría parecer la excepción, pero obedece precisamente a su percepción generalizada como una amenaza a otras formas de vida.) No obstante, es importante que, cualesquiera que sean tus creencias, las elijas por ti mismo. Aun cuando las personas tengan una identidad que las vincule a un grupo más amplio, esa identidad ha de ser elegida tan solo por el individuo, de

manera autónoma. El valor del grupo es secundario con respecto al valor de la elección individual, por lo que la idea de que las personas adopten la religión de su comunidad sin cuestionarla se considera preocupante y errónea.

Owen Flanagan ha recopilado diversos hallazgos de la psicología comparada que sugieren que en Occidente se pone un énfasis excesivo en el individuo, lo cual conduce a errores auténticos y demostrables.[7] Los estadounidenses son más proclives al sesgo de autoservicio y creen que sus capacidades son más elevadas de lo que realmente son. Por ejemplo, el 94 % de los profesores universitarios estadounidenses creen que su trabajo está por encima de la media, lo cual significa que al menos el 44 % se sobrestiman.[8] Análogamente, los estadounidenses son más susceptibles que los indios, los chinos y los coreanos al «error fundamental de atribución», consistente en atribuir lo que nos ocurre más a nuestros rasgos de personalidad y carácter que a los factores situacionales. Al explicar por qué damos dinero, por ejemplo, a una persona sin hogar, es más probable que los estadounidenses señalen a su propia generosidad o compasión, y los indios al comportamiento o a la aparente necesidad del receptor. Los estadounidenses son también más propensos a creer que controlan más de lo que lo hacen en cosas tales como el sexo de sus hijos, evitar el cáncer o ganar la lotería. En cierta medida, todos estos sesgos son consecuencia del énfasis excesivo en nuestra capacidad de ser los autores de nuestra propia vida.

Parece haber poca duda de que la imaginación occidental tiene una fe excesiva en nuestra capacidad de dirigir y controlar nuestros destinos. Es mala fe negar o incluso restar importancia al sentido en el que somos productos de nuestras sociedades, épocas, familias o localidades. Es arrogancia creer que todo lo que somos, todo lo que tenemos y todo lo que creemos es fruto exclusivo de nuestras acciones. Si vemos a los demás de esta forma, se vuelve también mucho más difícil conseguir una aceptación empática de la diferencia. Cuando vemos

que otros tienen creencias diferentes que se nos antojan claramente erróneas, por ejemplo, no tenemos la sensación de que si la vida hubiera sido distinta podríamos haber acabado creyendo lo mismo. En cambio, cuando entendemos que existe una profunda contingencia en quienes hemos llegado a ser, se fomenta una especie de modestia.

Los problemas asociados a la creencia en la autoría exclusiva de uno mismo pueden evitarse sin rechazar por completo las ideas subyacentes. En su raíz está la creencia auténtica, expresada de manera muy explícita en la filosofía existencialista, de que hemos de asumir la responsabilidad de nuestra vida y crear nuestros propios significados. Pensadores como Sartre, De Beauvoir y Camus se habrían horrorizado al ver que sus ideas se han transformado en el individualismo que florece en la actualidad. En los cafés y las calles de la *rive gauche* de París, donde solían reunirse, trabajar y charlar los existencialistas franceses, hay pocos signos de su rigor moral. En los lugares que solían frecuentar, como el Café de Flore, La Palette y el Café de la Mairie, un constante hervidero de turistas bebe cafés carísimos y degusta comidas mediocres con escaso tiempo o inclinación a discutir los problemas de la existencia humana. A su alrededor hay lujosas *boutiques* y caras galerías privadas, que alimentan un consumismo que los intelectuales de izquierdas habrían aborrecido.

Incluso dejando al margen las formas más superficiales de materialismo asociadas con el individualismo, un giro equivocado menos advertido ha consistido en sobrestimar en qué medida nuestra historia vital se debe a nuestra autoría y hasta qué punto podemos escribirla sin ayuda. La idea de la libertad absoluta, popularizada por Jean-Paul Sartre, es estimulante pero falsa. No obstante, sigue siendo cierto que nadie más puede servirnos en bandeja nuestros significados y valores; que llegamos a ser los que somos mediante lo que hacemos, y no venimos al mundo con esencias inmutables y plenamente formadas; y que debemos asumir en última instancia la responsabilidad de nuestras

elecciones y acciones.

Debería ser posible evitar los excesos del atomismo sin adoptar en bloque una concepción relacional del yo al estilo oriental. Aunque Aristóteles no compartía la creencia platónica en el alma inmortal e indivisible, sí que escribió sobre los seres humanos como individuos separados. Pero eso no le convierte en un individualista al estilo moderno. Aristóteles presentaba reiteradamente el ser en relación con los demás como la mejor forma de vivir. «El hombre es un animal social», reza su célebre definición.[9] A su juicio, la ética es en realidad una parte de la política, toda vez que no se ocupa de la vida de los individuos en solitario, sino de la mejor forma de vivir juntos. «Si bien es deseable garantizar lo que es bueno en el caso de un individuo —escribe—, hacerlo en el caso de un pueblo o un Estado es algo mejor y más sublime.»[10] Estos sentimientos guían a mucha gente. «Incluso los estadounidenses, que son tan individualistas, mantienen una relación de familiaridad con ese grupo llamado "el pueblo"», observa Leif Wenar, señalando su aparición en numerosos documentos y discursos clave, y en particular en la Constitución estadounidense.[11] Occidente posee un historial tan digno de acciones colectivas por el bien de los demás como cualquier otra parte del mundo. La gente marcha en protesta, practica el voluntariado y compra plátanos y café de comercio justo como individuos en pro del mayor bien. El «individualismo suave» de Aristóteles nos recuerda que el hecho de poner en primer plano al individuo no condena a este a la atomización y el aislamiento.

CAPÍTULO 19

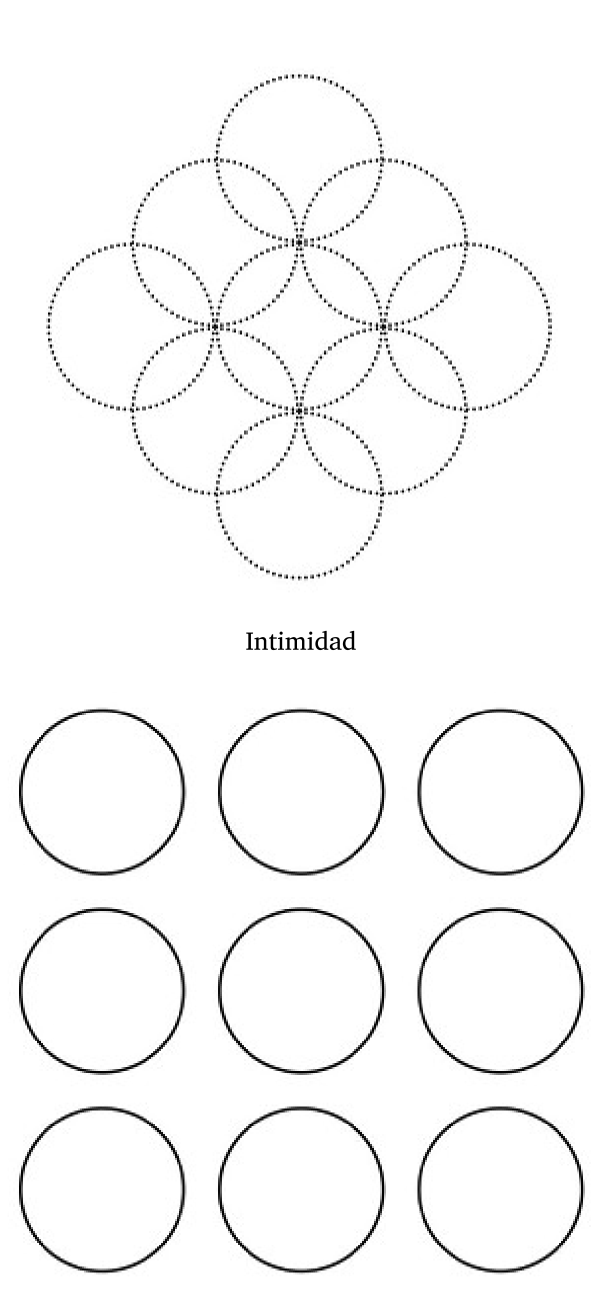
Conclusión

«Intimidad o integridad»

El contraste entre el yo relacional y el yo atomista refleja una distinción mucho más amplia y fundamental entre las culturas occidentales y asiáticas orientales, descrita por Tom Kasulis como una distinción entre la orientación primordial hacia la intimidad o hacia la integridad. Aunque las etiquetas elegidas me parecen desafortunadas, toda vez que no sugieren inmediatamente el significado que Kasulis les atribuye, se trata de una distinción profunda y útil. La mejor forma de hacerse una idea de ella no es mediante las palabras, sino con la ayuda de imágenes.

Consideremos la intimidad en términos de círculos solapados. Cuando se ve el mundo desde una perspectiva de intimidad, nada es completamente distinto de todo lo demás. El yo y el otro, lo objetivo y lo subjetivo, lo racional y lo emocional, lo mental y lo físico: todos estos no son opuestos separados, sino partes del mismo todo. Por esa razón es preferible no pensar siquiera que tienen bordes continuos.

Pensemos ahora en la integridad como círculos que no se solapan y con bordes continuos. Todo se distingue claramente de todo lo demás. Por supuesto, cada elemento guarda relación con otras cosas, pero su identidad y su esencia individual son primordiales.



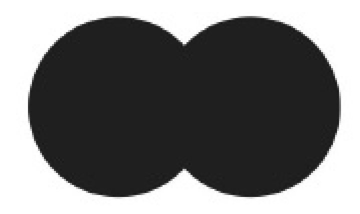
Intimidad

Integridad

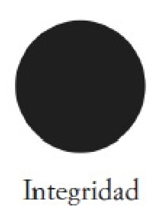
La relación con las concepciones del yo debería ser

evidente. La naturaleza del «yo relacional» (intimidad) está vinculada a los otros yoes (y tierras, culturas, lenguas, etc.) hasta tal punto que ni siquiera es posible concebirlo como una unidad separada. El yo atomístico (integridad) es fundamentalmente tal unidad.

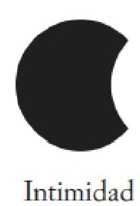
Otra forma vívida de visualizar esta diferencia consiste en pensar en lo que sucede cuando dos yoes «se solapan» en una relación íntima a largo plazo, algo que resulta posible tanto desde una perspectiva de integridad como de intimidad.



En toda cultura entendemos esta clase de vínculo íntimo y que no implica una pérdida de identidad individual. Según la hermosa descripción de Kasulis: «Cuando me comparto a mí mismo en la intimidad del amor, no pierdo mi identidad en mi amado, pero la parte que comparto refleja todo mi ser».1 Ahora bien, ¿qué sucede si un miembro de esta pareja muere? Desde una perspectiva de integridad, la pérdida deja al otro individuo intacto. Desde una perspectiva de intimidad, aquel que pervive ha perdido también una parte de sí mismo. «La disolución de una relación interna no se limitaría a desconectarlos: en realidad transformaría un aspecto de los propios miembros de la relación.»2



Integridad



Intimidad

Incluso muchas personas en las culturas de la integridad emplean modismos tales como «ha sido como perder un brazo» o «ha muerto un trozo de mí» para describir una pérdida semejante. Pensar de formas íntimas y relacionales dista de ser algo extraño. Lo vemos reflejado en diferentes modos de hablar sobre la pertenencia *(belonging)*. Piensa en la pérdida de una foto con gran valor sentimental o simplemente en la pérdida de dinero. El dinero meramente te pertenece *(belongs* to *you)*, las fotos forman parte de ti *(belong* with *you)*. Esta diferencia es real aun cuando no seas capaz de detectarla analizando con el microscopio los objetos perdidos.3

Los antropólogos culturales han observado que la cultura japonesa privilegia la intimidad sobre la integridad en las relaciones personales y profesionales. Si preguntas a alguien por su ocupación, los japoneses suelen decir: «Trabajo para esta o aquella corporación», mientras que los estadounidenses especifican su papel. Los japoneses piensan instintivamente en su papel en el conjunto, en tanto que los estadounidenses piensan igual de automáticamente en su función particular.4 Kasulis cree que, mientras que los estadounidenses que estudian un Máster en Administración de Empresas (MAE) pretenden aprender principios, los estudiantes japoneses que van a Estados Unidos para cursar un MAE tienen intención de conocer gente y entablar relaciones comerciales con vistas al futuro.5

En cuanto a la crianza de los niños, los padres japoneses tienden a concentrarse en educar a sus hijos para que sean *sensibles a los otros*, «coordinándose con la conducta y las preocupaciones de los demás». Los padres estadounidenses crían a sus hijos para que sean *responsables*

de sí mismos. Para los japoneses es más importante aprender a ser sensibles al contexto, para los estadounidenses es más importante la defensa de principios universales.[6]

Kasulis defiende de manera persuasiva que este patrón de *interdependencia* o *independencia* se repite en todos los aspectos de una cultura, no solo en las concepciones del yo. Eligió el término «intimidad» *(intimacy)* para describir el patrón de interdependencia porque la intimidad denota una falta de separación, una compartición profunda y un fuerte vínculo. En inglés se aplica el adjetivo *intimate* en expresiones como *intimate links* (vínculos estrechos), *intimate understanding* (comprensión profunda) o *intimate relationships* (relaciones íntimas). La palabra «integridad» *(integrity)* describe el patrón de independencia porque denota el mantenimiento de algo en su totalidad, no tocado por nada que pueda diluir su esencia. Kasulis recalca que toda cultura contiene ejemplos tanto de intimidad como de integridad. La diferencia estriba en cuál de ellas es la dominante.

Las orientaciones hacia la intimidad y la integridad se manifiestan de numerosas formas. En Occidente, una cultura de la integridad, las verdades o los juicios objetivos son aquellos que pueden formularse de manera pública e impersonal. «La verdad no puede depender de quien la descubra o la exprese.»[7] En las culturas de la intimidad, es común que incluso los juicios objetivos sean personales. En Occidente, eso supondría una contradicción en sus términos, ya que lo personal es subjetivo. Kasulis explica por qué esto no es necesariamente así, poniendo el ejemplo de un juez de gimnasia. Las puntuaciones que da este juez no son meramente opiniones subjetivas; requieren pericia y la adopción de una perspectiva objetiva. Pero, dice Kasulis, «ninguna cinta de vídeo públicamente accesible puede demostrar que la actuación mereciese un 5,8 en lugar de un 5,7». Esta clase de objetividad íntima «es accesible solamente a aquellos que están en el lugar íntimo apropiado, aquellos que han logrado su conocimiento experto mediante años de experiencia práctica».

Análogamente, un médico que conoce personalmente a un paciente es «capaz de hacer juicios clínicos basándose en su conocimiento profundo del paciente, así como en el conocimiento empírico obtenido a partir de los informes del laboratorio». Incluso en una cultura predominantemente basada en la integridad, «la gente confía a menudo justificadamente en formas íntimas de conocimiento que no pueden verificarse públicamente, pero siguen siendo objetivas en un sentido relevante».[8] No valoraríamos la experiencia si pensáramos de veras que los fundamentos de todo conocimiento pueden exponerse de forma objetiva en un manual que cualquiera puede seguir.[9]

La distinción entre intimidad e integridad es la más útil con la que me he topado en mi incursión en la filosofía comparada. Lo que la vuelve tan valiosa es que no solo nos ayuda a entender nuestras diferencias, sino que nos señala asimismo semejanzas que nos permiten apreciar esas diferencias en términos más matizados y comprensivos. Y, lo que es aún más importante, nos permite reflexionar sobre nuestras culturas y valores, y preguntarnos si necesitamos un poco más o un poco menos de intimidad o de integridad.

Tengo la impresión de que buena parte de los problemas de Occidente obedecen a la ruptura del equilibrio estable entre intimidad e integridad. Consideremos la distinción en términos de autonomía y pertenencia. Si la una aumenta, disminuye inevitablemente la otra, y en Occidente la cultura de la autonomía ha llegado a ser tan dominante que ha estrujado la pertenencia.

Existen innumerables ejemplos de cómo el deseo de promover la autonomía ha socavado la pertenencia. La venta de viviendas sociales en Gran Bretaña dio más poder a los propietarios individuales, pero quebró la solidaridad de las urbanizaciones en las que todos estaban en las mismas condiciones. Las oportunidades educativas han dividido a las localidades entre las que cuentan con una gran población universitaria y las que han sido abandonadas por quienes marcharon a la universidad y

nunca regresaron. Yo soy una de las personas que ha progresado personalmente a costa de perder todo sentido de pertenencia a su ciudad natal.

La autonomía también se ha promovido incesantemente en una cultura consumista en la que hacer las cosas a tu manera y tomar tus propias decisiones es siempre lo mejor. La promoción de estos valores es sutil y omnipresente. Al mismo tiempo, la pertenencia se ha visto minada por el colapso de la industria tradicional y la fragmentación del sistema de clases sociales. Las localidades del carbón y del acero figuran entre las más deprimidas de Gran Bretaña, tanto económica como psicológicamente. Incluso aquellos que pasaron a conseguir empleos bien remunerados lamentan el declive de la comunidad.

La pertenencia se ha convertido en algo exótico. Durante muchas décadas, los liberales occidentales celebraban las comunidades minoritarias, pero miraban el patriotismo con recelo y se mofaban del orgullo local como provincianismo. A la persona que no aspiraba a vivir en ningún lugar distinto de donde había nacido se la consideraba carente de visión y de ambición. Y, sin embargo, en todo el mundo occidental muchas personas son obstinadamente inmóviles y se sienten orgullosas de ello. En Gran Bretaña, el 60 % siguen viviendo a menos de treinta kilómetros de donde vivían a los catorce años.[10]

Al mismo tiempo, se ha fetichizado la no pertenencia bajo el disfraz de cosmopolitismo. Irónicamente, los ciudadanos del mundo se deleitan visitando lugares cuyo carácter local distintivo solo se preserva porque sus residentes son en buena medida ciudadanos de un lugar.

El crecimiento del populismo y el nacionalismo en Occidente supone en buena medida una reacción contra la erosión gradual de la pertenencia. A mi juicio, esta forma de entender el problema tiene la virtud de sugerir que las causas profundas son culturales, y tienen que ver con el hecho de que Occidente se ha «occidentalizado» en exceso. Aquello que propiciara su desarrollo es lo que lo está

debilitando en la actualidad. Se liberó una energía creativa cuando nos libramos de las constricciones clasistas y culturales, pero después de años de vagabundeo nos encontramos demasiado solos.

La cultura occidental necesita recuperar el equilibrio. Puede incrementarse la intimidad o la pertenencia si se reduce la brecha entre los excluidos y los prósperos, si las identidades locales y regionales pueden expresarse más sin excluir a los de fuera, si los valores comunes pueden afirmarse y compartirse. Si esto suena al intento de lograr la cuadratura del círculo, entonces las ideas sobre los individuos y la sociedad en China y en Japón pueden ayudarnos a entenderlo. La individualidad no se opone a la intimidad. Somos quienes somos debido a nuestras relaciones con los demás. No subsumimos nuestras identidades en el todo, sino que expresamos más bien nuestras identidades al encontrar nuestro lugar en esa totalidad. El individuo necesita del grupo, la autonomía necesita de la pertenencia.

CUARTA PARTE

Cómo vive el mundo

Adrian Wooldridge, editor político de *The Economist*, es un hombre de mundo y cosmopolita, sensible a las diferencias en valores y en *ethos* a lo largo y ancho del planeta. Así pues, no se sorprendió al descubrir que, tan pronto como llegó a un hotel en Bengala, «el talento indio para el servicio entrase en acción». Un encantador asistente personal se presentó en la entrada de su habitación y se llevó toda la ropa que no llevaba puesta para lavado y planchado. Al día siguiente, sin embargo, el asistente no se la devolvió según lo previsto. La razón era que el hotel no disponía de ese servicio. El hombre era un estafador.[1]

Se trata de un relato aleccionador no solo para el viajero, sino también para el etnofilósofo, que también necesita evitar la generalización excesiva acerca de los valores y creencias de una cultura. Resulta indiscutible que las culturas poseen ideas muy diferentes sobre la ética y la política. Pero es igualmente indiscutible que todas las naciones exhiben todas las virtudes y todos los vicios. Como siempre, lo que necesitamos buscar no son características esenciales y definitorias, sino tendencias y énfasis.

Las pistas para descubrirlas están por doquier. En Atenas podemos visitar las ruinas del Ágora, la plaza del mercado en la que los filósofos y estadistas hablaban y debatían abiertamente. Se exhibía allí un espíritu democrático, si bien este era sumamente imperfecto, toda vez que estaba restringido a los hombres libres y excluía a los esclavos y las mujeres. En contraste, en la Ciudad Prohibida de China podemos desplazarnos por un patio interior, que estaba tan cerrado a la gente ordinaria que al público no se le permitía acceder siquiera a lo que es hoy el Parque Jingshan, pues habrían podido verlo desde lo alto. Cuando el emperador salía del palacio, a nadie le estaba permitido mirarle. Hoy en día ya no hay esclavos en Atenas ni emperadores en Pekín, pero las formas en que los valores políticos contemporáneos reflejan estos precedentes históricos son evidentes.

Pero como los valores traspasan también los continentes, ver cómo viven otras culturas es un modo de reflexionar sobre la nuestra propia. Cada una ofrece una suerte de experimento viviente de lo que sucedería si valorásemos un poco menos esto y un poco más aquello. Dado que ninguna cultura puede jactarse de haber descifrado el enigma de cómo vivir, las lecciones que podemos aprender de nuestras variadas historias y filosofías son más valiosas que nunca.

CAPÍTULO 20

Armonía

«De lo diferente procede la más bella armonía»

Viajando desde Shanghái en uno de los nuevos trenes bala de China, parte de lo que es ya la red de alta velocidad más extensa del mundo, pasé por innumerables ciudades modernas de rascacielos, que aparentemente se estaban construyendo desde cero, intercaladas con las ciudades y los pueblos que estaban destinados a reemplazar, compuestos por chabolas de hormigón de una sola planta. Mi destino, Qufu, era hasta hace poco un tranquilo remanso de sesenta mil almas. En la actualidad, el este de Qufu está emergiendo como otra nueva ciudad, un apéndice mayor que el cuerpo al que está unida.

China está atravesando un periodo de perturbaciones y cambios masivos, que hacían que el cartel anunciador de la urbanización en expansión Jardín Sincero pareciese un tanto incongruente: «Vive en el confucianismo. La vida es armonía».

El primer paso para disolver la incongruencia consiste en percatarse de que Qufu fue el lugar de nacimiento de Confucio, y una amplia proporción de su población (al menos antes de la nueva afluencia) todavía lleva el nombre de su familia, Kong. China es un país con una memoria histórica extraordinariamente profunda, por lo que no debería sorprender el hecho de que los promotores inmobiliarios actuales invoquen el nombre de antiguos ancestros. El confucianismo se suprimió oficialmente tras la

revolución comunista, pero sus valores jamás desaparecieron por completo y más recientemente el régimen ha vuelto a abrazar a su filósofo nacional. En 2004, el gobierno chino abrió su primer Instituto Confucio en Seúl, con el fin de promover la lengua y la cultura chinas, en la misma línea del Institut Français, el Goethe-Institut y el British Council. En el momento de la redacción de este libro, había más de quinientos institutos Confucio por todo el mundo, con el objetivo de llegar a los dos mil en 2020.

La relevancia de la «armonía» para la vida en un apartamento moderno es menos evidente, pero una visita a la Ciudad Prohibida de Pekín pone de manifiesto que no hay nada nuevo en el hecho de que los promotores construyan teniendo presentes los principios confucianos. Como dice una de las guías que se venden dentro de sus muros: «Todos los aspectos de su diseño, y el diseño de la administración que albergaba, reflejaban los principios del pensamiento confuciano que había servido de inspiración y modelo permanentes para la sociedad y el gobierno chinos desde la época de la dinastía Han en el siglo II d. C.».[1]

Fijémonos en los nombres dados a los edificios principales. Para entrar al patio exterior se pasa por la Puerta de la Suprema Armonía, que tiene dos leones custodiando la escalera, uno macho con una bola bajo su pie, la otra hembra con un cachorro bajo su zarpa, que expresan el equilibrio del *yinyang*. Por si esto no recalcara lo suficiente la importancia de la armonía, para acceder al patio interior se atraviesan los Salones de la Armonía Suprema, la Armonía Central y la Preservación de la Armonía.

Posiblemente no exista un concepto más importante que el de armonía *(he)* para entender cómo se piensa y se vive en China. «Si tuviésemos que escoger una sola palabra para caracterizar la forma de vida ideal china, esa palabra sería *armonía*», dice Chenyang Li al comienzo de su libro sobre el tema.[2] Análogamente, John C. H. Wu escribe: «El deseo más profundamente arraigado del pueblo chino es la armonía».[3] Yo había estado leyendo acerca de la armonía

antes de visitar el país y sospechaba que podía tratarse de una construcción académica con escasa relevancia para la vida diaria. Lo que encontré fue justamente lo contrario. El término estaba omnipresente en el discurso cotidiano, incluido el de los promotores inmobiliarios. Una mujer me contó que había pasado cinco años en Edimburgo y que los había disfrutado enormemente. Cuando le pregunté cuál era la principal diferencia que encontraba entre sus colegas escoceses y sus conciudadanos, me dijo que los chinos siempre desean agradar a los demás, en tanto que los británicos se agradan a sí mismos. La palabra que empleó espontáneamente para describir este valor fue «armonía».

Daniel Bell dice que los científicos sociales respaldan la idea de que los chinos suelen esforzarse por lograr la armonía. «Incluso en Hong Kong, supuestamente la parte más individualista de China, el 55,3 % de las personas encuestadas por la Universidad China de Hong Kong en 2012 coincidía en que la armonía debería ser la meta del desarrollo, comparado con el 17,8 %, que veía la democracia y la libertad como objetivos.»

La armonía es un valor que abarca lo doméstico y lo cívico, lo privado y lo público, y adopta un carácter ligeramente diferente en cada caso. Cuando Mencio describe las «cinco relaciones» o «vínculos» de la humanidad, hace hincapié en que cada una debería lograr la armonía de una forma diferente: «Entre padre e hijo debería haber afecto; entre soberano y ministro, rectitud; entre marido y mujer, atención a sus funciones separadas; entre viejo y joven, un orden apropiado, y entre amigos, fidelidad».[4]

Ahora bien, el significado de *he* (y del término relacionado *xie*) se pierde fácilmente en la traducción. Los occidentales lo confunden con frecuencia con sumisión y conformidad. El traductor decimonónico de los clásicos chinos, James Legge, fue el culpable de ello cuando escribió: «El amor por el orden y la tranquilidad, junto con la disposición a someterse a *los poderes fácticos*, los distingue [a los chinos] de forma eminente. Los escritores

extranjeros han prestado a menudo atención a esto y lo han atribuido a la influencia de las doctrinas de Confucio como inculcadoras de subordinación». Legge solo cuestiona esta idea errónea en la medida en que sostiene que la docilidad china precedió al maestro: «El carácter del pueblo moldeó su sistema, más que ser moldeado por este».[5]

Legge no se equivoca del todo, ya que el deseo de armonía puede conducir a una tolerancia probablemente excesiva hacia el mal gobierno. Pero esto no es inevitable, en parte porque la armonía no se desea a cualquier precio. Tampoco equivale la armonía a la negativa a aprobar cualquier conflicto o desacuerdo. No se trata de una uniformidad insulsa, sino de una diversidad equilibrada. Las *Analectas* de Confucio establecen con claridad que «la persona ejemplar persigue la armonía más que la uniformidad; la persona pequeña hace lo contrario». Consideremos la expresión china todavía existente «un estanque de agua muerta», que se refiere a «un estado de uniformidad sin vida».[6] De hecho, las representaciones más célebres de la armonía tienen como esencia la diferencia. En el tratado clásico de los siglos v y iv a. C. titulado *Gouyu*, el político y erudito Shi Bo dice: «Un solo sonido no es musical, un solo color no constituye un bello diseño, un solo sabor no forma un plato delicioso, y una sola cosa no crea armonía».[7] Una pieza musical, por ejemplo, necesita instrumentos diferentes que toquen notas diferentes a fin de que la composición entera sea armoniosa. Una sopa requiere una variedad de ingredientes con sabores diferentes pero complementarios, o de lo contrario será insípida y poco saludable. La mano izquierda y la mano derecha tienen sus respectivas fortalezas, por lo que «fundirlas en una *mano media* no supone ventaja alguna», como dice Li.[8] Cada vez que alguien promueve la uniformidad en nombre de la armonía, está entendiendo mal la armonía.

En realidad, la armonía depende de la división. «Al ver la tensión creativa como una manifestación necesaria de la diversidad en el mundo —dice Li—, la filosofía confuciana

la considera la fuerza motriz hacia la armonía.»[9] El problema no estriba únicamente en que la palabra inglesa *harmony* «suela entenderse como acuerdo y concordancia».[10] El malentendido también se ha producido dentro de China. Mozi, el gran disidente de la filosofía clásica china, criticaba la armonía confuciana precisamente porque pensaba que exigía a la gente compartir y seguir la misma idea.[11] Irónicamente, el propio Mozi enfatizaba la importancia de la armonía con otro nombre: orden. El mohismo promueve tres bienes fundamentales: la riqueza, el orden y la población del Estado.[12]

Si los occidentales son más proclives a confundir la armonía con la uniformidad es quizá porque, como señala Li, las ideas de «un orden cósmico fijo subyacente» o «un fundamento estático trascendente» han sido predominantes en el pensamiento occidental.[13] Li lo denomina «armonía inocente» y rastrea su origen hasta los pitagóricos de la Grecia del siglo VI a. C., que fueron los primeros en utilizar la palabra «cosmos», que significa orden, para designar el universo. Los pitagóricos pensaban asimismo que la armonía nos exigía vivir en conformidad con las proporciones preexistentes del orden cósmico subyacente, una idea que resuena con fuerza en Platón, quien canonizó la idea de la armonía inocente.[14] Esto parece ser cierto también en el pensamiento indio, con su idea del *ṛta*, orden o armonía cósmica.[15]

Las cosas podrían haber sido diferentes en la tradición occidental si no hubiera triunfado la visión rival heraclítea de la armonía. Heráclito decía: «La armonía consiste en la tensión de opuestos, como la del arco y la lira».[16] Aristóteles cita tres máximas heraclíteas: «La oposición une», «de lo diferente procede la más bella armonía» y «todo nace de la lucha».[17] Irónicamente, la etimología de armonía es más heraclítea que platónica, aun cuando su significado actual sea más platónico que heraclíteo. Tanto en latín como en griego, *armonía* significa «concordancia de sonidos».[18]

Dado que la armonía implica una especie de tensión,

no siempre es fácil de crear. «La armonía no puede lograrse a menos que todas las partes estén dispuestas a renunciar a algo», dice Yao Xinzhong. Si todos aspiran a conseguir todo lo que desean, el resultado solo puede ser el conflicto. La armonía requiere transigencia y paciencia. Hay una famosa historia de un primer ministro en la dinastía Song, Chang Kung-ni, que vivía con nueve generaciones de su familia en la misma casa. El emperador, Tang Kao-chung, se preguntaba cómo podía ser armonioso un hogar semejante y le preguntó cuál era su secreto. Chang Kung-ni pidió papel y lápiz y escribió *jen* («paciencia» o «resistencia») más de cien veces. Esto se considera desde entonces un modelo para la vida familiar en la sociedad china, donde «cien veces paciencia» *(po jen)* se ha convertido en un modismo común.[19]

Ya sea debido a, o a pesar del hecho de que las familias armoniosas son difíciles de mantener, una de las manifestaciones más célebres de la armonía en la ética confuciana es en la virtud de la piedad filial *(xiào)*. Casi todas las culturas han otorgado un valor elevado a los vínculos familiares y a sus deberes correspondientes. Por ejemplo, «un hijo no puede renegar de su padre, aunque un padre puede renegar de su hijo —escribió Aristóteles—. Pues un deudor debe pagar sus deudas, pero nada de lo que pueda hacer un hijo es una devolución adecuada de lo que ha recibido, por lo que se halla permanentemente en deuda con su padre».[20] Hoy en día, la gente de todas partes del mundo dice con frecuencia que se lo debe todo a sus padres. En China, sin embargo, los lazos familiares residen en el corazón mismo de la virtud y la ética.

Se supone con facilidad que la *xiào* requiere una obediencia servil, pero, como afirma con claridad el texto confuciano del siglo IV a. C. *El clásico de la piedad filial*: «Cuando el padre no tiene razón, el hijo ha de reconvenir al padre [...]. Por consiguiente, si el hijo sigue al padre sin reconvenirlo cuando el padre está equivocado, ¿cómo puede tratarse de una actitud filial?».[21] Pero si la obediencia es exagerada, la lealtad ciertamente no lo es.

Así, el hecho de que un hijo denuncie un delito cometido por su padre se consideró realmente un delito durante buena parte de la historia de China.[22]

La *xiào* no concierne únicamente a padres e hijos. Afecta a todos aquellos que mantienen entre sí una relación adecuada, de suerte que toda la unidad familiar funciona de manera orgánica y armoniosa. De los cinco vínculos (o relaciones) de la ética de Confucio, tres afectan a la familia: padre e hijo es solo uno de ellos, junto con marido y mujer, y hermano mayor y hermano menor. El hermano mayor debe ser *liang* (*xian liang* o *wen liang*, bondadoso y afectuoso), el menor *ti* (respetuoso y agradable).[23] En parte por este motivo, Roger Ames prefiere «reverencia familiar» a la traducción más tradicional de *xiào*. Esta brinda un sentido más claro de la importancia de todos los vínculos familiares, no solo los que unen a los hijos con los padres, o a los hermanos con los padres, que reciben más atención en los textos clásicos, los comentarios posteriores y la cultura china. El alcance mayor de la *xiào* se refleja en el proverbio «cuando la familia es armoniosa, todo prospera». O como dice el filósofo del siglo XX Yu-Wei Hsieh: «Si alguien no aprecia a sus antepasados, ¿cómo puede apreciar al hombre de la calle?».[24] Por esta razón, cuando Mencio escribió: «Préstese una cuidadosa atención a la educación escolar», señaló la inculcación de deberes filiales y fraternales como su objetivo primordial. Solo así se garantizará que «los hombres de cabello gris no se vean por las calles, llevando cargas a sus espaldas o sobre sus cabezas», una imagen de archivo china de descomposición social.[25]

La armonía familiar resulta crucial asimismo para el desarrollo de la virtud personal, mientras que en la tradición filosófica occidental, señala Li, sucede casi lo contrario. Nietzsche desestimaba al filósofo casado como algo que pertenecía a la comedia.[26] En su lecho de muerte, Sócrates no tenía nada que decirle a su familia, que ni siquiera estaba presente y a la que no mencionó (sus últimas palabras fueron una instrucción para ofrecer un gallo a Asclepio, el dios de la curación).[27] «Hasta cierto

punto, la libertad para Sócrates implica libertad con respecto a la familia», dice Li. Pocos filósofos occidentales importantes en el canon dominado por los varones discuten sobre la familia, o da la impresión de que semejante preocupación doméstica y mundana podría distraerles de la seria tarea del pensar.

¿Cuál es la relevancia de la *xiào* en la China actual, tras décadas no solo de política de hijo único, sino también de gobierno comunista? Cuando Mao lanzó la Revolución Cultural en 1966, libró un ataque frontal contra los valores confucianos tradicionales, con la intención de acabar con los «cuatro viejos»: viejas costumbres, vieja cultura, viejos hábitos y viejas ideas. La más importante de ellas era la lealtad a la familia. Desde un punto de vista tradicional, nada podría haber sido más antichino que el aliento maoísta a los niños para denunciar a sus propios padres.

Ciertamente hay jóvenes chinos que han abrazado valores más occidentales e individualistas, por lo que los viejos usos familiares se les antojan extraños. «Creo que no se quieren —me dijo una mujer sobre los padres e hijos chinos—. Creo que me han cuidado, pero no me han amado ni respetado verdaderamente como persona.» Los chinos más jóvenes, como ella, quieren forjar su propio camino en el mundo, no limitarse a continuar la saga familiar. «Los padres quieren que tengas éxito según sus valores, no los tuyos, y están dispuestos a gastarse todo su dinero, los ahorros de toda su vida, para garantizar el éxito de sus hijos a la hora de hacer realidad los sueños de sus padres, en lugar de cumplir sus propios deseos.»

No obstante, hay otros muchos signos de que la *xiào* sigue viva, si bien ha sufrido modificaciones. Todas las personas con las que hablé, incluidos los jóvenes empleados de una vigorosa editorial de Pekín, decían que sentían responsabilidad hacia sus padres y que se ocuparían de garantizar su bienestar cuando envejeciesen. Por supuesto, podía tratarse simplemente de bonitas palabras, pero el hecho mismo de que a la gente le parecieran bonitas demuestra que el valor sigue vigente.

Más anecdótica aún, pero más sorprendente incluso, es una historia que me contó un filósofo francés, Yves Vende, que vivió durante algún tiempo en China. Cuando llegó por primera vez, conoció a una artista china que le contó que una vez había pensado suicidarse. Él le preguntó por qué no lo había hecho. Ella respondió: «Porque si me suicidara nadie iba a cuidar de mis padres». Vende pensó: «Ningún artista francés respondería así».

Al mismo tiempo que las personas defienden el valor de la *xiào*, también hablan de que esta se está perdiendo, del mismo modo que en muchos países occidentales se elogia la comunidad pero se cree que esta se halla en declive. Pero, paradójicamente, incluso algunos de los signos del debilitamiento de los vínculos familiares reflejan su importancia perdurable. Por ejemplo, China ha convertido en obligación legal visitar a los parientes ancianos, lo cual demuestra al mismo tiempo el declive del cumplimiento espontáneo del deber filial y lo importante que se considera todavía dicho cumplimiento. Esto ilustra asimismo la idea confuciana de que si tienes que recurrir a la ley para imponer la conducta virtuosa, la sociedad ya ha fracasado.[28]

David Wong piensa que son varias las razones del declive de la *xiào*, incluida la experiencia del comunismo y el encuentro con el Occidente más individualista. Pero existen también razones más socioestructurales, en particular la política del hijo único. «Especialmente en las ciudades, las familias han sido tan pequeñas que la relación entre padres e hijos ha cambiado. Creo que también es cierto que, con la sensación del incremento de las oportunidades económicas, se hace menos hincapié en la familia, en la medida en que esta se ha tornado menos esencial en términos económicos, especialmente el hecho de tener una familia grande. Eso no significa que esa fuese la única razón para tenerla, pero cuando un ideal moral está funcionando, es reforzado por las estructuras institucionales, o bien por los repertorios de prácticas que ofrecen a las personas múltiples motivaciones para

adherirse a él. Creo que eso es lo que se está desmoronando.»

Otra presión añadida es que, en ciertos sentidos, los ideales confucianos tradicionales de la armonía familiar son patriarcales y resultan anticuados. Incluso la mayoría de los confucianos aceptan en la actualidad que su tradición no ha tenido un historial brillante en cuestión de igualdad de derechos para las mujeres.[29] No obstante, los optimistas creen que el marco básico es sólido y puede contener algo más progresista. Claves para ello son los dos hechos que Li enuncia en estos términos: «La armonía confuciana requiere diferencias» y «las diferencias pueden existir sin opresión».[30]

No obstante, sería insincero pretender que la armonía confuciana pueda divorciarse enteramente de cualquier sentido de jerarquía, incluso si rechazamos las jerarquías misóginas de género. El confuciano del siglo III a. C. Xun Zi, por ejemplo, apela claramente a ideales jerárquicos cuando habla de la necesidad de «diferenciación», «para que los nobles y los plebeyos tengan su rango apropiado, para que los mayores y los jóvenes mantengan su distancia apropiada, y para que los pobres y los ricos, los humildes y los eminentes, tengan su peso apropiado».[31] Estos conflictos precisan el control de algún tipo de poder que se ejerza adecuadamente. Por tanto, dice Yao, «por lo general la filosofía china no se opone a las jerarquías. La mayoría de los filósofos tienden a creer que una jerarquía razonablemente estructurada es algo natural, como el cielo arriba y la tierra abajo; no cabe invertir sin más sus posiciones relativas y decir que la tierra estará arriba».

No obstante, el confuciano puede convertir la crítica en un desafío contra el crítico. ¿No puede ocurrir que uno de los problemas del mundo occidental actual sea que ha llegado a ver la jerarquía como una palabra malsonante y no ha acertado a apreciar que la armonía social requiere jerarquías bellas y justas? Un seminario académico sobre el tema me persuadió de que esto era cierto en buena medida.[32]

No es preciso reflexionar mucho para advertir que no sería bueno eliminar todas las jerarquías. Necesitamos gerentes y directores por razones prácticas. También queremos ser tratados por médicos experimentados y no en formación, que nos corten el pelo peluqueros veteranos y no aprendices, que nos revisen nuestra instalación eléctrica electricistas cualificados y no manitas. La eliminación de las jerarquías de pericia y experiencia conllevaría la absurda pretensión de que todo el mundo sabe lo mismo y posee las mismas destrezas.

Los recelos occidentales hacia la jerarquía se basan en dos pilares. Uno es un rechazo basado en la justicia de las estructuras políticas opresivas tales como el feudalismo y la monarquía absoluta. El otro es el abrazo del ideal ilustrado del agente racional libre y autónomo. Esto fue expresado en el ensayo seminal de Kant: *¿Qué es la Ilustración*?, en el que imploraba al lector: «Ten el valor de servirte de tu propio entendimiento». Solo así sería posible que la humanidad superase su «autoculpable inmadurez», caracterizada por «la incapacidad de utilizar tu propio entendimiento sin la dirección ajena».[33]

Estos ideales dan lugar a un igualitarismo radical en el que nadie está por encima ni por debajo de los demás y todos deciden por sí mismos. Este ideal adopta formas tanto realistas como no realistas. El ideal de igualdad, por ejemplo, tiene perfecto sentido si se trata de una igualdad de valor que garantiza la igualdad de derechos ante la ley. Ahora bien, resulta absurdo si se interpreta como igualdad de destrezas, capacidades o conocimientos. Es obvio que no somos iguales en este sentido.

En segundo lugar, la idea de la autonomía racional es perfectamente sensata si significa que, en última instancia, tenemos que decidir por nosotros mismos lo que creer. En cierto sentido se trata de una simple tautología: nadie más puede decidir por nosotros. Pero una vez más la idea se vuelve absurda si significa que no necesitamos que la sabiduría, el conocimiento y la pericia de los demás nos ayuden a tomar decisiones. Solo yo puedo decidir si seguir

o no los consejos de mi médico. Pero necesito que el médico me dé esos consejos para estar todo lo informado posible a fin de tomar esa decisión.

Por consiguiente, el ideal del agente racional libre y autónomo no se opone absolutamente a toda jerarquía. Antes bien, rechaza aquellas jerarquías que conceden poderes o derechos políticos injustos a determinados grupos sobre la base de la herencia o el clientelismo, o que otorga a los expertos y las autoridades el derecho último a tomar decisiones que socaven la autonomía razonable. Esto deja un amplio margen para lo que podríamos denominar jerarquías justas, que poseen tres características fundamentales.

En primer lugar, corresponden a ámbitos específicos. En medicina, las opiniones de un médico tienen más peso que las mías, pero nadie necesita deferir a su cirujano en asuntos de política o de deporte.

En segundo lugar, son dinámicas. El puesto que alguien ocupa en la jerarquía está determinado por el mérito o la experiencia, lo cual significa que otros pueden adquirir dicha pericia y ascender en la jerarquía, o perderla y descender. Las jerarquías devienen injustas cuando se anquilosan y el movimiento resulta imposible: pensemos en los gobernantes que son justamente elegidos, pero luego se aferran al poder tras haber perdido su mandato, o en los padres que tratan de mantener su autoridad sobre sus hijos una vez que estos se han hecho mayores.

En tercer lugar, son empoderadoras. Lo que justifica en última instancia la posición superior del profesor sobre el alumno es que el alumno puede beneficiarse de esta relación para adquirir algo de las destrezas y los conocimientos del profesor. Si el profesor no está enseñando, entonces su posición no es merecida y la relación jerárquica pierde su propósito. Asimismo, la autoridad de un padre sobre su hijo solo se justifica en la medida en que ese padre ayude a criar a ese hijo. Un padre abusivo o negligente no tiene un estatus superior al del hijo.

Presumiblemente todas estas características deberían hallarse en las relaciones jerárquicas promovidas por la armonía confuciana en su máxima expresión. La armonía es empoderadora porque permite que todos desplieguen al máximo sus capacidades. Allí donde no impera la armonía, nadie puede desarrollar su potencial. El confucianismo promueve asimismo las jerarquías en ámbitos específicos, pues la relaciones se definen en función de roles particulares. Así, el gobernante está por encima del súbdito en esa relación, pero por debajo de un hermano mayor o de un padre en una jerarquía familiar. Finalmente, la armonía es dinámica porque las relaciones cambian a lo largo del tiempo: el hijo llega a ser padre; el súbdito, gobernante. Por otra parte, la ética confuciana hace un hincapié enorme en la virtud, como veremos en breve, lo cual significa que la idoneidad de una persona para ejercer el poder se basa en sus cualidades, no en su mayor popularidad o en accidentes de nacimiento. Así pues, la jerarquía confuciana no es democrática, pero tampoco se basa en privilegios hereditarios, como se refleja en el competitivo sistema de exámenes imperiales para la Administración pública en China, que pervivió durante más de trece siglos hasta su abolición en 1905.[34] El sistema garantizaba que los nombramientos se hiciesen en función del mérito, un espíritu que perdura en buena medida, con una versión modificada del sistema todavía vigente en Taiwán.

Sería excesivamente optimista sugerir que la armonía confuciana tradicional ofrece a la perfección el tipo de jerarquías justas que desearíamos promover en la actualidad. Incluso si así fuese, a juicio de Xu Zhiyuan, la jerarquía se ha divorciado de su contexto confuciano más amplio y se ha convertido en una especie de hábito por derecho propio. Las fuerzas del mercado se han combinado con una modalidad de darwinismo social en la que las nuevas jerarquías son de ricos y pobres. Seguramente hay algo de cierto en esto, pero el hecho de que se pueda abusar de las jerarquías, como en efecto ha ocurrido, no significa que el marco de la armonía jerárquica no sea plenamente

compatible con la justicia. Como nos recuerda Li: «Abrazar un ideal no implica un consenso acerca de su aplicación».[35] Un ideal no queda invalidado por su mala aplicación. De hecho, un test confuciano de cualquier jerarquía es si promueve o no la armonía (recordando que esto no equivale a preguntar: «¿Mantiene callado a todo el mundo?» o «¿elimina las discrepancias?»). Si las nuevas jerarquías de ricos y pobres en China están produciendo disarmonía, como denuncian muchos críticos, entonces suspenden ese test.

La mayoría de la gente estaría de acuerdo en que la jerarquía conduce a una deferencia excesiva hacia la autoridad en las culturas asiáticas orientales. Ahora bien, el exceso de deferencia no es algo inevitable. Por ejemplo, mientras yo estaba en Japón, su entonces primer ministro, Shinzō Abe, estuvo visitando el Reino Unido, donde varios periodistas comentaban la deferencia extraordinariamente servil que le mostraba la prensa japonesa, que jamás le cuestionaba en absoluto. Yo me preguntaba si se trataba de un aspecto profundamente arraigado en la cultura japonesa. Pero el filósofo Nakajima Takahiro me contó que «antes de Abe la prensa hacía preguntas muy difíciles a los políticos» y que el problema no era la pleitesía perenne, sino que un gobierno particular «intervenía en el proceso productivo mediático». La centralidad de la armonía como valor puede tornar las culturas asiáticas orientales más vulnerables a la obediencia excesiva, pero esto no es algo inevitable.

Los textos chinos clásicos no aprueban la deferencia. Ya hemos visto que los hijos están obligados a cuestionar a sus padres cuando estos se equivocan. De hecho, la obligación de todo el mundo de hacer lo correcto es mayor que su deber de obedecer a los superiores jerárquicos. Mencio creía que estaba mal obedecer a los malos gobernantes. «Si traicionara mis principios para seguir a esos príncipes, ¿qué clase de conducta sería la mía? —escribía—. El hombre que se ha doblegado jamás ha sido capaz de enderezar a los demás.»[36] Vemos a Mencio seguir este principio, desafiando abiertamente a muchos de los

poderosos que buscaban su consejo. El rey Hûi de Liang le saludó diciendo: «Supongo que tienes consejos provechosos para mi reino». Mencio se apresuró a desafiarle: «¿Por qué ha de usar su majestad la palabra "provechosos"? Lo que tengo son consejos beneficiosos para la benevolencia y la rectitud, y estas son mis únicas preocupaciones».[37] La sumisión servil no era ni practicada ni predicada por los maestros confucianos.

La idea de que la armonía requiere diferencia y no deferencia es aplicable a la práctica del diálogo intercultural. Todo el mundo coincide en que este exige mostrar el debido respeto, pero tendemos a tener una idea bastante lúgubre de lo que requiere el respeto hacia otras culturas. Stephen Muecke sostiene que en consecuencia la risa es algo que los antropólogos propenden a ignorar. En contraste, sus amigos indígenas le enseñaron «a no tomarse las cosas demasiado en serio, o más bien que la risa tiene un importante papel que desempeñar en la producción del conocimiento».

Dudo que haya muchas risas en este libro, pero confío en que tampoco haya excesiva reverencia. Con demasiada frecuencia se asume que el respeto hacia otras tradiciones excluye la crítica. Pero como dice el sumamente respetuoso especialista en filosofía comparada Charles Moore: «La comprensión no implica aprobación ni aceptación: puede conducir exactamente a lo contrario».[38] La deferencia excesiva no conduce al diálogo, sino a lo que Bruce Janz denomina «dialit», el mero intercambio de textos acompañados de educados gestos y sonrisas de aprobación.[39] El diálogo auténtico requiere escucha atenta, pero también examen y cuestionamiento mutuos. Me atrevería a decir que el rechazo de la crítica en cualquier circunstancia es en sí mismo irrespetuoso, toda vez que trata a las «otras» filosofías como más frágiles y menos capaces de resistir el escrutinio que la nuestra. La crítica y la discrepancia solo son irrespetuosas cuando dimanan de una combinación de arrogancia e ignorancia.

Otra característica de la armonía que resulta cada vez

más atractiva en la actualidad es su dimensión medioambiental. En Occidente, «la armonía con la naturaleza» es con frecuencia una visión de color de rosa de campos bucólicos y corderos que yacen con los leones. La armonía china, sin embargo, «no siempre es bella ni de color de rosa», como dice Li. La armonía en la naturaleza puede incluir un equilibrio de depredadores y presas.[40] Aunque los confucianos enfatizan la armonía en las relaciones humanas más que con la naturaleza, ambas no están nunca totalmente separadas. Li ve un vínculo en Xun Zi, quien mantiene que «las disarmonías sociales conducen al trato nocivo de la naturaleza, que genera escasez de recursos; la escasez de recursos crea a su vez más disarmonías en la sociedad».[41] En este análisis, la desigualdad social es el resultado de la degradación medioambiental causada por las disarmonías sociales. Por ejemplo, cuando el abastecimiento de agua es bueno, todo el mundo consigue una proporción adecuada, pero la escasez de agua genera tensiones entre aquellos que pueden permitirse comprarla y aquellos que no pueden abastecerse. Esto sugiere que la armonía promueve la igualdad, y no tanto que la igualdad promueva la armonía, o al menos que la armonía es un prerrequisito para la igualdad, y que tratar de lograr una igualdad mayor en ausencia de armonía va a resultar una tarea difícil, si no imposible.

Esto es más evidente cuando miramos más allá del confucianismo al taoísmo, en el que la armonía es también una virtud, pero se manifiesta en formas ligeramente diferentes. Mientras que la armonía confuciana se define en términos de relaciones entre humanos, el taoísmo hace hincapié en la armonía de la humanidad con la naturaleza. Tal como lo ve Li, los taoístas aspiran a que los humanos «armonicen *con* el mundo», en tanto que los confucianos aspiran a «armonizar el mundo» en pro de los humanos.[42] Los dos términos intercambiables del chino moderno para designar la ética y la moral demuestran esta diferencia. *Tao-te* significa literalmente «el camino y su poder», en tanto que *lunli* significa «los patrones en el parentesco y las

relaciones humanas». Robin Wang arguye que esto les confiere diferentes connotaciones. «Seguir el patrón del mundo es *tao-te*», que es más taoísta, «mientras que mantener ordenadas las relaciones humanas es *lunli*», que es más confuciano.[43]

Por ejemplo, la afirmación del taoísta Zhuang Zi de que «la virtud es el cultivo de la armonía completa» podría proceder directamente de un texto confuciano.[44] Pero cuando Zhuang Zi explica su significado, se pone de manifiesto que su armonía taoísta ha de hallarse no tanto en el ordenamiento del mundo cuanto en la separación de él. Elogia a aquellos que han ido más allá del cuidado, a quienes «han renunciado» y «han olvidado a los demás, y al olvidar a los demás se han convertido en habitantes del cielo. Puedes honrarlos y no se alegrarán. Puedes despreciarlos y no se enojarán. Solo aquellos que se han identificado con la armonía celestial son así».[45]

La armonía taoísta se centra más en el individuo que en el confucianismo, que pone el acento en lo social. Joel Kupperman afirma que se crea un yo taoísta armonioso cuando existe «una concordancia entre las palabras y el comportamiento, por un lado, y los impulsos internos, por el otro, por lo que están ausentes los conflictos internos». Los significados de «armonía» y «naturalidad» convergen, y en el taoísmo implican «la espontaneidad en la conducta, la simplicidad en la vida social y la armonía con las tendencias fundamentales del universo».[46]

El taoísmo retrata el estado actual de la humanidad en términos de una caída de una edad dorada del *Tao*, cuando seguíamos nuestro estado natural sin la necesidad del pensamiento ni de los conceptos. La armonía original del *Tao* era una especie de naturalidad espontánea. Lao Tse nos insta a intentar retornar a ese estado.[47]

La tierra toma como modelo al cielo.

El cielo toma como modelo al camino.
El camino toma como modelo lo natural.[48]

Para lograr la armonía del *Tao* debemos ir más allá de las categorías restrictivas del pensamiento y del lenguaje. «El camino está oculto y no tiene nombre.».[49] «El exceso de discurso llevará al agotamiento.»[50] Un rasgo curioso de esta visión es que las categorías de la virtud y el vicio solo emergen cuando se perturba la perfecta unidad y armonía de la naturaleza. Como dice Kupperman: «Una vez originados los conceptos de la virtud [...] se ha creado asimismo el espacio lógico (por así decirlo) para los vicios; los vicios auténticos no tardarán en aparecer».[51] De ahí que en el *Tao Te Ching* se diga: «Cuando se abandona el gran camino, existen la benevolencia y la rectitud. Cuando aparecen la sabiduría y la inteligencia, existe una gran hipocresía».[52]

Esto guarda una cierta semejanza con la caída cristiana, en la que el idilio del Edén no da cabida a las distinciones del bien y del mal. La caída descrita en el *Tao Te Ching* es más compleja, toda vez que implica cuatro niveles de degeneración:

> *Cuando se perdió el camino apareció la virtud*;
> *cuando se perdió la virtud apareció la benevolencia*;
> *cuando se perdió la benevolencia apareció la rectitud*;
> *cuando se perdió la rectitud aparecieron los ritos*.[53]

El camino de regreso consiste en abandonar los constructos artificiales del aprendizaje libresco y la moralidad para retornar a algo más puro. «Elimina la sabiduría, abandona la prudencia, y la gente se beneficiará cien veces. Elimina la benevolencia, abandona la rectitud, y la gente recobrará la piedad filial y el cariño.»[54]

En el taoísmo, la expresión más evidente de la armonía es el equilibrio del *yin* y el *yang*. «Los millares de criaturas cargan con el *yin* y abrazan el *yang*, y al mezclar estos *qi*, alcanzan la armonía».[55] Aunque más asociados con el taoísmo, los conceptos de *yin* y *yang* se han convertido en «el terreno común para el mestizaje de las escuelas filosóficas divergentes» de China.[56] En su estudio definitivo del pensamiento basado en el *yinyang*, la filósofa taoísta

contemporánea Robin Wang emplea deliberadamente el término *yinyang* en lugar de *yin-yang* o *yin* y *yang* cuando se refiere a ambos a la vez, reflejando el uso chino en el que los términos «se ponen directamente juntos y no se unirían mediante una conjunción», una observación sutil pero relevante.57 En el imaginario popular occidental, «*yin* y *yang*» representan la aceptación oriental de los opuestos y las contradicciones, en contraposición al «o esto o aquello» binario occidental. Esto pasa por alto la ironía de que semejante descripción crea en sí misma un par binario, el *yin* y el *yang*. Una alternativa genuina a la lógica dicotómica no separaría nítidamente ambos conceptos, sino que recalcaría su interdependencia y su interpenetración. El hecho de pensar en términos de *yinyang* nos ayuda a recordar esto.

Esto resulta difícil, pues a primera vista el *yinyang* está lleno de distinciones binarias. Wang enumera al menos treinta y cinco pares de opuestos en el *Tao Te Ching*, tales como bello/feo, bueno/no bueno, presencia/no presencia, difícil/fácil.58 Y sin embargo insiste en que «la distinción de oposiciones como el *yin* y el *yang* no consiste en ver la realidad a través de un prisma dualista ni atomístico». La propia palabra china para «cosas», *wu*, no significa «entidades aisladas», aclara Wang. Las *wu* designan más bien «fenómenos, acontecimientos e incluso historias» que constan de etapas y «se hallan en continuo devenir».59 En el pensamiento chino, el principio no es tanto «el todo es mayor que la suma de sus partes» cuanto «las partes se convierten en menos cuando se aíslan artificialmente de los todos a los que pertenecen». Cuando una cosa solamente es lo que es cuando está en relación con otras, ningún elemento de una lista de pares puede verse como mutuamente excluyente o separado.

Clave para la superación de un dualismo excesivo es la visión de que el *yin* y el *yang* no son cosas ni esencias fijas de cosas. El hecho de que algo sea *yin* o *yang* varía en función del contexto y la relación entre las cosas. Esto es

sugerido por el origen de los propios términos, que en principio se referían al lado soleado *(yang)* y al lado umbrío *(yin)* de una colina, que varían a medida que el sol se desplaza por el cielo.[60] Por poner un ejemplo claro del dinamismo del *yin* y el *yang* ofrecido por Alfred Forke, aunque la mano izquierda es *yang* y la derecha es *yin*, cuando las manos se levantan son ambas *yang*, cuando se bajan son *yin*, y tanto si están arriba como abajo, tanto si es la izquierda como si es la derecha, ambas manos son *yang* cuando están calientes y *yin* cuando están frías.[61] El hecho de que algo pueda ser *yin* y *yang* al mismo tiempo de diferentes formas no es paradójico. Lo mismo sucede con cualquier propiedad relacional: algo puede estar a la izquierda de una cosa y a la derecha de otra; encima de una cosa y debajo de otra; más caliente que una cosa y más frío que otra. El *yinyang* comparte esta dependencia del contexto, pues se ocupa intrínsecamente de las relaciones. A juicio de Wang, estas relaciones pueden adoptar seis formas: contradicción y oposición *(maodun)*; interdependencia *(xiangyi)*; inclusión mutua *(huhan)*; interacción o resonancia *(jiogan)*; complementariedad o apoyo mutuo *(hubu)*; cambio y transformación *(zhuanhua)*.

La función principal del *yinyang* no es describir el mundo de alguna forma seudo- o protocientífica, aunque a veces eso es precisamente lo que han tratado de hacer con él ciertos pensadores. Antes bien, consiste en permitirnos vivir bien en él. Se trata de una función inherentemente práctica. «El *yinyang* es una *shu* —dice Wang—, una estrategia o técnica que permite funcionar con efectividad en cualquier circunstancia dada.»[62] Esto se capta de manera sucinta en el tratado clásico del siglo VII a. C. *Guanzi*, que formula la pregunta «¿qué es el *yinyang*?» y responde: «El momento oportuno».[63] En otras palabras, el *yinyang* responde apropiadamente a la situación precisa tal como es ahora, no como fue ni como será. Una acción sabia hoy podría ser una estupidez mañana. Atendiendo a las relaciones entre las cosas, somos capaces de responder a ellas de tal manera que el resultado deseado fluye

naturalmente de la situación.[64] Esto es cierto en casi todos los aspectos de la vida humana, incluido el sexo. El pene de un hombre se denomina *yangjiu* (equipamiento del *yang*) y la vagina de una mujer *yinhu* (casa del *yin*). En el sexo diestro, el *yangjiu* capta la energía del *yin* de la *yinhu*, sin que su propia energía del *yang* se extinga demasiado pronto o demasiado deprisa. «Esta relación sexual se designa a veces como *caiyinshu*, el arte de captar el *yin*.»[65]

El *yinyang* es una parte de una cosmología más amplia del *qi*. El *qi* suele describirse como una especie de energía, una fuerza fundamental de la naturaleza, descartada con frecuencia actualmente como no científica. Aunque hay y ha habido mucha seudociencia en torno al *qi*, este es tanto una mentalidad como una teoría. Hoy en día, pensar en términos del *qi* y del *yinyang* no equivale a pensar en complementos o en rivales de la física newtoniana o de la mecánica cuántica. Antes bien, se trata de una manera práctica de pensar en cómo garantizar que las cosas fluyan, mantengan una relación adecuada con otras y alcancen una armonía sin fricciones.

El hecho de que la armonía sea el valor central y más característico de la cultura y el pensamiento chinos no debería generar controversia. Más polémico es cómo se desarrolla políticamente este ideal. Otras naciones pueden hablar más de libertad y de derechos, pero nadie desea una sociedad *disarmónica*. No obstante, la armonía se ha utilizado en el mundo entero para justificar estados de cosas injustos. En 1770, el canciller de la judicatura francesa Antoine-Louis Séguier denunció a los pensadores ilustrados radicales como criminales que pretendían «destruir la íntima armonía» entre los órdenes sociales.[66] A lo largo de la historia china, se ha justificado siempre la opresión bajo el nombre de «armonía».[67] «China cuenta con una historia de apropiación de su propia tradición, en la que figuras muy diferentes reivindican la autenticidad de los valores originales de Confucio —me explicó Andrew Lambert—. Se trata de una estrategia para lograr legitimidad.» El ejemplo más evidente es el establecimiento

del objetivo de una «sociedad armoniosa» *(hexie shehui)* por el gobierno chino bajo el liderazgo de Hu Jintao, desde 2002 hasta 2012. Pero para muchos esto fue una especie de lenguaje ambiguo, pues lo que de hecho buscaba era la uniformidad.68 «Armonización» se convierte en un eufemismo para la eliminación de la disidencia. Por ejemplo, el escritor disidente Xu Zhiyuan escribe sobre el «Gran Cortafuegos de China»,* la censura estatal de internet que bloquea cualquier «información inarmónica».69 Los propios confucianos han sido perfectamente conscientes de este peligro de distorsión. «Armonizar con otros en lo bueno se llama *conformidad apropiada*», dice Mencio, pero «armonizar con otros en lo malo se llama *adulación*».70

Xu sugiere que el lenguaje de la armonía se habla como una suerte de hábito cultural, aun cuando no guarda ninguna relación con lo que sucede en la actualidad. «La gente dice estar buscando la armonía, pero en realidad la sociedad no es armoniosa —me dijo—. Hay mucha ira y frialdad, incluso en las familias.» A su juicio, el núcleo del problema es la falta de respeto por los derechos individuales, pisoteados en nombre de la «armonía».

Curiosamente, Xu pone también un ejemplo de cómo los disidentes pueden encarnar la virtud de la armonía. El abogado defensor de los derechos humanos Zhiyuan Xu no libra sus batallas mediante el antagonismo, sino, como él mismo explicó en una conferencia, trabajando «hacia la unidad, el consenso, la participación y la dedicación».71 Además, el hecho mismo de que el gobierno chino hable el idioma de la armonía nos dice algo sobre la relevancia de este valor, al igual que la necesidad de todo futuro presidente estadounidense de hablar de libertad nos revela lo mucho que esta se valora en Estados Unidos, independientemente de que sus políticas vayan o no a incrementarla. Tampoco deberíamos asumir que «armonía» sea hoy una palabra ambigua. Por mucho que a los demócratas les desagrade la idea, las encuestas objetivas sugieren que en China existe un grado elevado de satisfacción con la política. Daniel Bell alude al sumamente

respetado Barómetro de Asia, que revelaba que «los ciudadanos chinos confían en sus instituciones políticas más que en cualquiera de las ocho sociedades encuestadas, incluidas democracias como Japón, Corea del Sur, las Filipinas y Taiwán».[72]

Una de las aplicaciones políticas más controvertidas de la armonía en la actualidad es el tratamiento de las minorías étnicas por parte de China. El país se vanagloria con frecuencia de una historia orgullosa de aceptación de sus minorías, reflejada en el generoso espacio que el Museo de Shanghái dedica a su Galería Kadoorie de Arte de las Nacionalidades Minoritarias Chinas. La promoción de la armonía en la sociedad puede seguir el principio clave de que «la diferencia precede a la unidad», como dice Chenyang Li. No se trata de una celebración de la diferencia por sí misma. «No todas las diferencias son buenas ni deberían promoverse», dice Li, como «cuando la gente actúa claramente de formas contrarias a los estándares de humanidad generalmente aceptados». Algunas diferencias deberían celebrarse, en tanto que otras pueden y deben aceptarse incluso si no cuentan con nuestra aprobación personal.[73] Semejante visión del pluralismo sin anarquía es justamente lo que necesitamos en un mundo diverso y complejo, que exige «una mentalidad de armonía en lugar de una mentalidad de confrontación o hegemonía».[74]

No obstante, el lado más oscuro de esto estriba en que la diferencia solo se respeta si refleja la unidad. Mientras estaba en Pekín, visité una exposición en la Galería Nacional de Arte titulada «La gran unidad de China». Aunque se trataba de una celebración de las «pintorescas tierras natales y las llamativas costumbres nacionales» de las minorías, su mensaje era «cómo en China la gente de todas las nacionalidades se une como una sola». Este énfasis en la unidad marca un límite absoluto al grado de autonomía que puede permitírsele a cualquiera de los grupos étnicos o regiones de China. Este país puede celebrar su minoría tibetana, por ejemplo, pero solo si esta mantiene su compromiso con sus vínculos chinos, incluso a

costa de que la región se vea inundada por los inmigrantes Han que diluyen la cultura local. En años recientes, esto se ha convertido en un problema relevante, y el actual gobierno chino ha reforzado la fusión de las identidades china y Han, el grupo étnico que integra el 92 % de la población de la China continental.[75] La homogeneización uniforme se ha promovido en nombre de la armonía confuciana.

Con independencia de lo armoniosa que sea realmente China en la actualidad, tenemos mucho que aprender sobre cómo debería manifestarse la armonía en el ámbito político. El pensamiento confuciano tiene ciertas ideas interesantes sobre la importancia del bello ejemplo de un buen gobernante en aras de la creación de armonía. La ética de la virtud confuciana confiere una gran relevancia al ejemplo moral sobre la aplicación de las leyes. No es que a los confucianos no les parezcan importantes las leyes. Mencio aprobaba el viejo dicho: «La virtud por sí sola no es suficiente para el ejercicio del gobierno; las leyes por sí solas no pueden llevarse a la práctica».[76] Ha de existir un equilibrio entre la ley y la virtud, y si una ley ha de hacerse cumplir, eso demuestra ya que se ha roto la armonía. Por consiguiente, es preferible gobernar de tal manera que nunca sea preciso emplear la fuerza de la ley. «Cuando se trata de conocer los litigios civiles, soy tan bueno como cualquier otro —decía Confucio en las *Analectas*—. Lo que es necesario, sin embargo, es lograr que no exista ningún litigio civil.»[77] La otra cara de la moneda es el caso en que las leyes se aplican con mano dura, creando disarmonía. «Si tratas de guiar a la gente común con regulaciones coercitivas y mantenerla a raya mediante castigos, la gente común se volverá evasiva y no sentirá vergüenza.»[78]

Lo ideal es que el líder se comporte de tal manera que impere la armonía sin coerción. Por ejemplo, Mencio decía que, cuando las personas tienen parcelas de tierra adyacentes entre sí, «todas se prestan amables servicios unas a otras en sus entradas y salidas, se ayudan mutuamente en el mantenimiento de la vigilancia y

protección, y se sostienen mutuamente en la enfermedad».[79]

Incluso en el taoísmo, que exalta el estado natural, el *Tao Te Ching* dice: «En el gobierno, el bien radica en el orden».[80] Los taoístas llevan más lejos todavía la idea del flujo natural de la armonía, sugiriendo que, cuando el gobierno funciona óptimamente, interviene lo menos posible: «Cuanto más apagado y deprimido el gobierno, más honesto y agradable el pueblo. Cuanto más activo e inquisitivo el gobierno, más deformado y deficiente el pueblo».[81] En una metáfora que deleitaría a los libertarios actuales, el *Tao Te Ching* dice: «Gobernar un gran Estado es como cocinar un pescado pequeño».[82] En otras palabras, cuanto más lo manoseas, más se deshace.

Aunque puede parecer deseable mantener la ley al margen de los asuntos cotidianos en la medida de lo posible, este ideal puede entrar en conflicto con la tradición del imperio de la ley, que garantiza la igualdad de trato a todo el mundo insistiendo en que la ley, no los gobernantes ni los agentes, tiene la última palabra. El valor confuciano de la equidad, que Li describe como «una especie de flexibilidad a la hora de aplicar una ley en una situación especial», cuestiona directamente esto.[83] Pensemos en la política del hijo único, que no se aplicó a las minorías étnicas de China. Dado que estas constituyen una proporción pequeña y la armonía se requiere en toda la sociedad, tiene sentido garantizarles privilegios especiales.[84] Jin Li cuenta una historia más sorprendente aún sobre un amigo musulmán de su familia a quien llamaban «tío». Desde finales de la década de 1950 y durante la Revolución Cultural, a cada familia se le asignó una libra de carne de cerdo por persona al mes. Pero como los musulmanes no comen cerdo, a la familia del «tío» se le asignó más de una libra de ternera.

El principio confuciano que subyace a esta excepcionalidad es el *quan*, el sopesamiento o la discrecionalidad, que deriva de la idea de algo que tiene peso.[85] Tal es la importancia de esto que la palabra china

para derechos es *quan li*, donde *li* significa «beneficio» o «interés». No se trata de una mera curiosidad etimológica: los derechos implican sopesamiento porque los derechos aplicables en cada caso dependen siempre del contexto.[86] Aunque esto parecería contradecir directamente la tradición occidental de los derechos como invariables e inviolables, el contexto también es relevante en cierta medida en Occidente. Ni siquiera el derecho a la vida es absoluto.

Aristóteles reconocía algo semejante al principio del *quan* cuando escribía: «Cuando algo es indefinido, la regla con la que se mide también es indefinida».[87] Aristóteles era un defensor acérrimo del imperio de la ley, y sostenía que uno de los principales problemas de la democracia era que gobernaba la mayoría, no la ley. Esto sugiere que no deberíamos pensar en una difícil elección entre el rígido imperio de la ley y el capricho ejecutivo, sino que podríamos pensar más bien en una vía intermedia en la que se ejerce la discreción bajo una ley que es clara pero flexible. Algunos países, como Gran Bretaña, imaginan que sus sistemas operan de esta manera. Las ideas de «sentido común» y «discreción» forman parte del imaginario popular. Está —o al menos estaba— muy generalizada la creencia de que los policías británicos no se limitan a aplicar la ley a ciegas, sino que pueden dejar marchar a alguien con una advertencia o una reprimenda si piensan que la falta no ha sido grave. Esta cultura de la flexibilidad ha decaído por razones comprensibles. Cuando las normas no se formulan ni se cumplen explícitamente, nadie sabe en realidad lo que debería hacer para permanecer del lado de la ley. En un pasaje que suena un poco siniestro a los oídos modernos, el *Tao Te Ching* afirma: «En la antigüedad, aquellos que practicaban bien el camino no lo usaban para iluminar a la gente, sino más bien para mantenerla en la oscuridad».[88] El otro problema principal de la discreción es que es solo tan buena como el juicio de la persona que la ejerce. En la práctica, esto conlleva que «discreción» significa a menudo que las personas cuyo rostro encaja son tratadas con indulgencia, en tanto que a aquellas que tienen

el color de piel o el acento equivocado no se les concede el beneficio de la duda.

Tanto la rigidez como la flexibilidad tienen sus pros y sus contras. Yo sugeriría que el equilibrio ideal consiste en un *quan* transparente en el que la discreción queda a salvo del abuso al ser completamente abierta. Un sistema legal podría sancionar el uso del juicio razonable, aceptando que esto significaría que no todos llegarían a la misma conclusión. La ley se aplicaría con una cierta variabilidad, pero no hasta el punto de amenazar la igualdad necesaria. Esta clase de flexibilidad ya está incorporada en algunas leyes, pero quizá no lo suficiente.

Finalmente habría que mencionar la tradición legalista china, que surgió durante el periodo de los Reinos Combatientes, aproximadamente desde 475 hasta 221 a. C. Aunque no tan influyente a la larga como el confucianismo o el taoísmo, ha ejercido no obstante una influencia duradera como contrapeso de ambos. Los legalistas desdeñaban la idea de que la armonía puede lograrse mediante la virtud y el buen ejemplo. Como dice Han Feizi, filósofo preeminente de la escuela: «El sabio no parte de su virtud, parte de sus leyes».[89]

Las leyes claras hacen que todo funcione bien: «Al repartir recompensas, es preferible hacerlas sustanciosas y fiables, de suerte que la gente las aprecie; al establecer sanciones, es preferible hacerlas pesadas e ineludibles, de suerte que la gente las tema; al formular las leyes, es preferible hacerlas inequívocas y fijas, de suerte que la gente las entienda».[90]

Paradójicamente, Han también pensaba que un gobernante necesita ser tan enigmático y tan impredecible como claras y transparentes son sus leyes. El «camino del gobernante» ha de ser un enigma cuyos deseos no se conocen con claridad, a fin de mantener alerta a todo el mundo. «Cuando un gobernante iluminado practique arriba la inacción, los ministros reunidos estarán ansiosos y temerosos abajo», dice, y eso es bueno. «Observa a los demás, pero no permitas que te vean; oye a los demás, pero

no permitas que te conozcan.»[91] La razón fundamental es que si la gente conoce los gustos del gobernante, tratará de complacerlos, de modo que no se conocerá su auténtica naturaleza. «Así se dice: "Elimínense los gustos y se pondrá de manifiesto el auténtico carácter de los ministros reunidos. Y cuando se ponga de manifiesto el carácter auténtico de los ministros reunidos, el gobernante de los hombres no podrá ser engañado".»[92]

Han afirma con claridad que el gobernante necesita ser implacable y poderoso. «Si el gobernante de los hombres pierde su poder para castigar y conceder favores, y permite que lo usen sus ministros, entonces el gobernante será en cambio controlado por sus ministros.» Han aclara lo que esto significa: «Matar o ejecutar: eso es lo que significa "castigo"».[93] El castigo es una de las «dos asas», siendo la otra el favor. No obstante, Han prefiere el palo a la zanahoria: «En un hogar severo no hay criados impertinentes, pero una madre compasiva tendrá con frecuencia hijos mimados. Por ello sé que la fuerza y el poder de la posición pueden emplearse para poner fin a la violencia, mientras que hasta la más profunda virtud no es suficiente para detener el desorden».[94]

Siempre ha habido periodos en la historia china en los que los ideales del gobernante virtuoso y la armonía natural han sido rechazados en favor del liderazgo severo y la «armonización» sucedánea. Ahora bien, el ideal de «armonía» ha servido desde hace siglos como centro de gravedad social y político. Todos los gobernantes han de justificarse a sí mismos apelando a la armonía. El uso y abuso de este ideal es algo de lo que podrían aprender potencialmente todas las sociedades.

Tal vez la mayoría ya lo ha hecho. Thaddeus Metz ha observado las asombrosas similitudes entre la armonía africana y china, y cita unas palabras del arzobispo Desmond Tutu que reflejan cuán arraigada se halla esta en la cultura: «La armonía social es para nosotros el *summum bonum*, el bien mayor».[95] La armonía está ligada al valor del *ubuntu*, que enfatiza los vínculos de humanidad entre

nosotros. Esto conduce a una forma de abordar los problemas sociales que dista mucho del sistema legalista occidental basado en normas, que se ha convertido en el sistema mundial por defecto. Las normas se descartan sin reparos si se estima que crean más problemas de los que resuelven. Como explica Pieter Boele van Hensbroek: «¿Por qué vas a aplicar algún principio general cuando ves con tus propios ojos que el resultado práctico está provocando animosidad? Entonces la gente diría que quizá el principio puede funcionar un poco menos como un principio, y que vamos a adaptarlo y a trabajar con él para llegar a algún tipo de arreglo». Para las tradiciones que valoran el imperio de la ley, esto parece hacer peligrar la justicia. Pero la adaptación de las normas en África está arraigada con frecuencia en el compromiso con un principio moral profundo y no siempre implica corrupción.

Daniel Bell sostiene que la armonía es un valor más universal incluso que la libertad. Encontramos la armonía en las sociedades asiáticas orientales influenciadas por el confucianismo, en buena parte de África, en las sociedades indígenas latinoamericanas, en la idea de la *tawḥīd* en la filosofía islámica.[96] El duodécimo de los célebres edictos inscritos en piedra del emperador budista Aśoka, que gobernó la mayor parte de la India durante el siglo III a. C., declaraba: «Solo la concordia es meritoria». Es probable que la armonía sea ya y haya sido habitualmente el valor político preeminente a escala mundial.

CAPÍTULO 21

Virtud

«El carácter ha de cultivarse recorriendo las sendas del deber»

La filosofía comparada revela contrastes y diferencias interesantes, y de vez en cuando deja al descubierto similitudes más sorprendentes todavía. Probablemente la más asombrosa de estas sea la extraordinaria congruencia en la forma en la que los filósofos clásicos griegos y chinos, especialmente Aristóteles y Confucio, sitúan la virtud en el corazón de sus éticas respectivas. Esto resulta más increíble aún cuando se tiene en cuenta que no existen evidencias de la influencia entre ambas tradiciones. Prácticamente la misma idea surgió de manera independiente en torno a la misma época, a ocho mil kilómetros de distancia.

En la filosofía occidental, la ética de la virtud se asocia esencialmente con Aristóteles. Su idea central es que para vivir bien necesitamos cultivar los hábitos y las disposiciones adecuados, más que seguir códigos o principios morales. Una buena persona posee un buen carácter y esto es lo que la inclina a obrar bien. Una persona de mal carácter siempre va a estar inclinada a actuar mal, con independencia de los principios morales que suscriba oficialmente.

Cuando los individuos describen sus valores morales, acostumbran a hacerlo en términos de las normas y los principios de su tradición, con frecuencia religiosa. Sin embargo, al elogiar los valores morales, tendemos a señalar

a quienes creemos que los ejemplifican. En todo el mundo se admira a personas como Nelson Mandela, Mahātmā Gandhi y el dalái lama, aun cuando pertenezcan a tres tradiciones religiosas con creencias muy diferentes. Su carácter moral excepcional es más importante que los detalles de sus creencias. Análogamente, los encuestadores no cesan de repetir que las elecciones dependen a menudo de cuestiones de carácter más que de las políticas concretas que se defienden.

Aunque la idea de la ética de la virtud pervive en la actualidad, la palabra «virtud» suena cada vez más anacrónica, y se emplea básicamente en viejos modismos como «la paciencia es una virtud». En su uso cotidiano actual posee connotaciones fuertemente moralizadoras. Con frecuencia se emplea de forma irónica o en tono burlón para sugerir un puritanismo excesivo. Alguien que escoge una pieza de fruta en lugar de una galleta está siendo «virtuoso». En la Grecia antigua, sin embargo, la virtud *(areté)* no tenía ninguna de estas connotaciones moralizadoras, y por eso algunos prefieren traducir *areté* como «excelencia». Una virtud es una excelencia porque es una destreza o disposición ejercitada que nos faculta para vivir bien, lo cual no solo significa que nos portamos como es debido con los demás, sino también que nosotros mismos florecemos como individuos.

La clase de virtud de la que más se ocupa Aristóteles es la *ethiké areté*, que suele traducirse como «virtud moral», si bien esta traducción es un tanto engañosa. Como el propio Aristóteles señala, *ethiké* está «formada mediante una ligera variación de la palabra *ethos* (hábito)».[1] Por consiguiente, no deberíamos hablar de «virtud moral», sino de «excelencia ética», las clases de hábitos y disposiciones que nos capacitan para vivir bien. La virtud no es una especie de estado interior, sino que está constituida por la acción correcta. «A la virtud le pertenece la actividad virtuosa», decía Aristóteles, afirmando que «lo bueno para el hombre es una actividad del alma conforme a la virtud».[2]

Se dice a menudo que Aristóteles pensaba que la virtud

conducía a la felicidad, pero «felicidad» es una mala traducción del término griego *eudaimonia*. Hoy en día la felicidad suele concebirse como un estado de ánimo afectivo, algo que sentimos. Es preferible traducir *eudaimonia* como «florecimiento». Florecer como ser humano supone vivir plenamente de acuerdo con tu naturaleza. Sentirse bien es a menudo una consecuencia, pero se trata más de un efecto secundario que del propósito principal de la *ethiké areté*. Cuando estamos floreciendo tenemos la satisfacción de estar viviendo una vida buena, independientemente de que estemos con frecuencia o siempre de buen humor. Esta satisfacción es probablemente una fuente de alegría más profunda que la clase de felicidad alegre que viene y va. Inversamente, alguien podría sentirse feliz buena parte del tiempo, pero no estar floreciendo de veras, porque su placer es superficial, del tipo del que podría experimentar fácilmente un animal.

Compárese a un artista como Vincent van Gogh con un *bon viveur* como el director de cine Michael Winner. No hay motivo para dudar de que Winner tuvo una buena vida. Disfrutó del éxito y se divirtió pese a que, a decir de todos, a menudo resultaba difícil estar o trabajar con él. Por su parte, Van Gogh tuvo una vida turbulenta y murió joven de sífilis. Si preguntamos qué vida fue más agradable, la de Winner es la clara vencedora. Ahora bien, si preguntamos qué vida contenía más «florecimiento», muchos elegirían la de Van Gogh. Muchos de sus cuadros lograron una excelencia mucho mayor que la obra maestra de Winner, *Death Wish (El justiciero de la ciudad)*. Desde la perspectiva de una tercera persona, podríamos decir que Van Gogh tuvo la mejor vida. Si nos preguntáramos qué vida preferiríamos para nosotros mismos, sospecho que obtendríamos respuestas diferentes. Muchos asumen que la felicidad es la meta más elevada y escogerían seguir la senda de Winner. Pero muchos otros pensarían que es preferible florecer, incluso a costa de la felicidad. La célebre afirmación de John Stuart Mill «es preferible ser un Sócrates insatisfecho que un tonto satisfecho» sería un poco cruel aplicada a

Winner, pero capta bien la idea esencial.[3]

Afortunadamente, Aristóteles creía que sería poco probable que una persona de virtud moral tuviese una vida tan turbulenta como Van Gogh, quien ejemplifica la *areté* artística, no la *ethiké areté*. Sabía pintar, no vivir, por lo que floreció únicamente en un ámbito limitado. En términos generales, seguir la senda de la virtud aumenta, no disminuye, tus probabilidades de ser feliz, siempre que no confundas la felicidad con la diversión o el placer pasajeros. Al considerar la vida de Van Gogh, se pone de relieve la distinción entre la felicidad y el florecimiento llevándola a extremos inusuales.

Dado que la virtud consiste en tener los hábitos y las disposiciones adecuados *(hexis)*, ha de ser cultivada y alimentada mediante las acciones adecuadas. El cultivo de uno mismo se destaca también en el confucianismo. «Existen muchas obligaciones, pero la obligación para con uno mismo es la raíz de todas las demás», decía Mencio.[4] Análogamente, «el soberano no puede desatender el cultivo de su propio carácter».[5] Mencio repite casi literalmente un pasaje de *La doctrina del término medio*, que dice que deberíamos ser como el arquero que, cuando «no da en el centro de la diana, se vuelve y busca la causa de su fallo en él mismo».[6]

Xun Zi ofrece tal vez la guía más concisa y memorable hacia los principios del cultivo de sí mismo, en un capítulo consagrado a este tema: «Cuando observes la bondad en otros, examínate luego a ti mismo, deseoso de estudiarla. Cuando observes la maldad en otros, examínate luego a ti mismo, temeroso de descubrirla. Si hallas la bondad en tu persona, apruébate a ti mismo, deseoso de mantenerte firme en ella. Si hallas la maldad en tu persona, repróchate a ti mismo, contemplándola como una calamidad».[7]

La mayoría de nosotros estamos de acuerdo en que para llegar a ser virtuoso se requiere esfuerzo, pero los confucianos creen que es algo que está al alcance de todos. «¿Qué clase de hombre era Shun?», preguntó Confucio sobre el gran sabio-rey. «¿Qué clase de hombre soy yo?

Aquel que se esfuerce también llegará a ser como él.»[8] Quienes dicen que es demasiado para ellos sencillamente no se están esforzando lo suficiente. Se cuenta que un discípulo le dijo a Confucio: «No es que no me deleite en tu camino, maestro, es simplemente que mi fortaleza es insuficiente». A Confucio no le impresionó esta confesión aparentemente humilde. «Alguien cuya fortaleza es genuinamente insuficiente se derrumba en algún lugar del camino —respondió—. Pero tú pones el límite deliberadamente.»[9]

Aunque el cultivo de sí mismo era importante para todos los confucianos clásicos, estos discrepaban acerca de en qué medida el yo que está siendo cultivado es intrínsecamente bueno o malo. Confucio no adoptó una posición clara respecto de la bondad intrínseca de los seres humanos. En cambio, Mencio se puso del lado de quienes pensaban que los seres humanos eran esencialmente buenos y solo eran corrompidos por las malas sociedades. «La benevolencia es la característica distintiva del hombre», escribió.[10] Esto aparece en la historia de su discusión con el rey Xuan de Qi, quien preguntó a Mencio: «¿Cómo ha de ser la virtud de alguien para que pueda llegar a ser rey?». Mencio le respondió que debe preocuparse del pueblo y el rey se preguntó si él era capaz de hacerlo. Mencio contestó recordándole cierta ocasión en que libró a un buey de ser sacrificado, reemplazándolo por una oveja. El pueblo pensó que estaba siendo mezquino, pero su motivación era que no podía soportar ser testigo de su terror. Mencio arguyó que eso demostraba que el rey tenía en su interior las semillas de la benevolencia, y necesitaba extenderla de los animales a la vista a las personas fuera de la vista. De hecho, su capacidad de sentir compasión por un buey demostraba que era más que capaz de mostrarla por su pueblo.[11]

Para Mencio, el cultivo de uno mismo sigue la dirección de la naturaleza humana. Rechaza la metáfora del filósofo Kâo según la cual «la naturaleza del hombre es como el sauce y la rectitud es como una taza o un cuenco». Mencio objeta: «Si hemos de violentar al sauce para hacer tazas y cuencos con él, según tus principios también hemos

de violentar a la humanidad para forjar a partir de ella la benevolencia y la rectitud. Por desgracia, tus palabras llevarían ciertamente a todos los hombres a creer que la benevolencia y la rectitud son calamidades».[12]

Aunque la naturaleza humana, que es buena, no es una pizarra en blanco, precisa todavía educación. La bondad innata del ser humano necesita desarrollarse, pero de manera gradual. La versión más célebre de esta lección la encontramos en la historia de Mencio del hombre del reino de Song (el prototipo del idiota) que trataba de ayudar a sus brotes a crecer tirando de ellos y acabó matándolos: «Aquellos que lo abandonan, pensando que eso no servirá de ayuda, son los que no escardan su cereal. Aquellos que lo ayudan a crecer son los que tiran del cereal. Eso no solo no supone ninguna ayuda, sino que incluso resulta perjudicial».[13]

Los neoconfucianos se pusieron en general del lado de Mencio, haciendo hincapié también en las teorías y prácticas del cultivo de sí mismo.[14] Xun Zi adoptó la posición contraria, afirmando que «la naturaleza de las personas es mala» y que «su bondad es fruto del esfuerzo deliberado. [...] Sin los rituales y los valores de la rectitud, serán indisciplinadas, caóticas y no bien ordenadas». Llegamos a ser buenos mediante nuestros «esfuerzos deliberados», no mediante lo que está presente en nuestra naturaleza.[15] «La naturaleza del caballero es la misma que la del hombre mezquino.»[16]

Aristóteles adoptó una posición típicamente moderada en este debate, sosteniendo que las virtudes «no son engendradas en nosotros ni *por* la naturaleza ni *en contra de* esta; estamos constituidos por la naturaleza para recibirlas, pero su pleno desarrollo en nosotros es fruto del hábito». La virtud no podría ser algo «engendrado por la naturaleza», porque la bondad moral se cultiva mediante los buenos hábitos y «nada de lo que es así por naturaleza puede hacerse que se comporte de otra manera mediante el hábito».[17]

El debate clásico recuerda al debate moderno acerca de

si somos productos de la naturaleza o de la educación, de nuestros genes o de nuestro entorno. La mayoría convendría en que el debate ya se ha resuelto en favor de Aristóteles. Heredamos en efecto muchas cosas, pero excepto en unos pocos ejemplos como el color de ojos, nuestros genes establecen un repertorio de posibilidades en lugar de un resultado determinado. La educación torna efectivo aquello que la naturaleza hace posible.

Aunque pueda parecer muy importante si es Mencio, Xun Zi o Aristóteles quien está en lo cierto, el asunto es menos relevante de lo que cabría pensar, pues en la práctica todos los teóricos de la virtud acaban defendiendo lo mismo: solo mediante la práctica de la virtud puede el individuo ser virtuoso, o bien evitando caer en el vicio o bien saliendo del defecto del vicio:

Si no acumulas pequeños pasos,
no serás capaz de alcanzar remotos lugares.
Si no acumulas pequeños arroyos,
no serás capaz de formar ríos ni mares.[18]

En cualquier caso, la naturaleza humana requiere el cultivo. Como dice el propio Xun Zi: «Si no existiera ninguna naturaleza humana, no habría nada a lo que aplicar el esfuerzo deliberado. Si no existiera el esfuerzo deliberado, entonces la naturaleza humana no sería capaz de embellecerse».[19]

El discurso sobre el cultivo de uno mismo brilla por su ausencia en la filosofía occidental actual. «Existe poca discusión en la ética práctica contemporánea acerca de la transformación de uno mismo, la única parte del universo sobre la que ejercemos algún control efectivo», lamenta Owen Flanagan.[20] Semejante omisión les resultaría extraña a los pensadores chinos clásicos. Incluso en el taoísmo, cuya meta es la acción natural sin esfuerzo, es esencial el cultivo. Así lo sugiere el título de su texto fundamental: *Tao Te Ching* significa literalmente el clásico del *te* (la virtud) y el *tao* (el camino). Zhuang Zi dice: «La virtud es el cultivo de la armonía completa»,[21] mientras que en el *Tao Te Ching*

podemos leer:

> *Cultívalo en ti mismo y su [del camino] virtud será genuina.*
> *Cultívalo en tu familia y su virtud será más que suficiente*.22

No obstante, existe una cierta resistencia a la idea del cultivo en el taoísmo, ya que en la naturaleza la bondad existe sin más, por lo que la necesidad de cultivar la virtud es un signo de que las cosas han salido mal. Esto guarda relación con el énfasis taoísta en el concepto un tanto paradójico de *wu-wei*, una especie de acción sin esfuerzo que logramos únicamente mediante años de larga práctica, como las destrezas del maestro carnicero Ding. El hecho de que necesitemos esforzarnos tanto por recuperar algo tan natural es otro signo de nuestra caída de la naturaleza.

La necesidad de cultivar la virtud ayuda a comprender desde fuera una de las características más curiosas de la ética confuciana: su énfasis en el ritual. El ritual es esencial para el cultivo de la virtud. «Si eres respetuoso pero te falta el ritual, te volverás exasperante; si eres prudente pero te falta el ritual, te volverás tímido; si eres valiente pero te falta el ritual, te volverás indisciplinado; y si eres honrado pero te falta el ritual, te volverás inflexible.»23 El ritual también es importante para alimentar la armonía social.

Una vez más, la traducción crea problemas para la comprensión adecuada de este término. *Li* suele traducirse como «ritual», pero no está restringido en absoluto al tipo de ceremonias formales que los occidentales modernos consideran rituales. «Originalmente significaba rituales y ritos —explica Yao Xinzhong—, pero Confucio lo hizo extensivo a los códigos morales, los códigos de conducta. Ha llegado a referirse tanto a las reglas externas que deberíamos seguir como a los sentidos internos que deberíamos cultivar.»

Otra traducción es «decoro», que aunque es preferible en ciertos sentidos, hace que el *li* parezca poco más que la etiqueta. La traducción híbrida «decoro ritual» capta algo mejor el sentido más general, pero sería preferible concebir el *li* simplemente como el modo adecuado de llevar a cabo

nuestras interacciones con los demás. Chenyang Li define el *li* como «la gramática cultural», volviéndolo mucho menos misterioso y exótico, pues toda cultura posee una gramática semejante que es preciso conocer para interactuar fluidamente con los demás.[24] El apretón de manos al saludarse, por ejemplo, forma parte del *li* de muchas culturas. Aunque trivial en cierto modo, si no se hace cuando o como debería hacerse, puede ofenderse a alguien gravemente. Los apretones de manos de Donald Trump en sus primeros encuentros con otros líderes mundiales se han analizado escrupulosamente, y pueden encontrarse en internet varias compilaciones de vídeos. El que ofreció al presidente francés Emmanuel Macron fue descrito por un periodista como un «anda y que te den, en forma de apretón de manos».[25] La primera ministra británica, Theresa May, fue acusada de mostrarse demasiado amigable con el divisivo presidente cuando se les vio estrechándose brevemente la mano mientras caminaban por una columnata de la Casa Blanca. Este es el *li* en el Occidente del siglo XXI. Análogamente, las mejores ilustraciones del *li* en la China actual son los modales cotidianos, como saludar en un grupo primero a las personas mayores o recibir y dar los regalos con ambas manos.

Si estos detalles cotidianos parecen triviales, tal vez sea porque hemos olvidado la enorme relevancia de las microinteracciones de la vida diaria a la hora de forjar el carácter bondadoso, la cortesía y el respeto. Lo hemos olvidado, porque antaño lo sabíamos. Ram-Prasad dice: «El dicho inglés "los modales hacen al hombre" *(manners maketh man)* es en realidad un principio confuciano».[26] El *li* es el medio para formar al yo, para fomentar los hábitos de la persona virtuosa. «Los individuos son similares por naturaleza; divergen como resultado de la práctica», dice Confucio, añadiendo que solo los más sabios y los más estúpidos no pueden transformarse mediante la práctica.[27] Análogamente dice Xun Zi: «Ten presente que el ritual, los valores de la rectitud, las buenas maneras y el orden

adecuado son la forma de alimentar nuestras disposiciones. [...] Si una persona pone aunque solo sea un poco de empeño en seguir el ritual y los valores de la rectitud, recibirá el doble».[28]

El *li* solo es de utilidad cuando se realiza con el espíritu adecuado, como se expresa en el dicho poético de Confucio: «Cuando decimos "los ritos, los ritos", ¿estamos hablando meramente de jade y seda? Cuando decimos "música, música", ¿estamos hablando meramente de campanas y tambores?».[29] Análogamente, Mencio dice: «Si existe la honra y el respeto sin la realidad de estos, el hombre superior no podrá ser retenido mediante tales manifestaciones vacías».[30] Y el *Xun Zi* dice en sus palabras finales: «Sigue el camino, no a tu señor. Sigue la rectitud, no a tu padre».[31]

El ritual no posee valor en sí mismo. «La piedad filial de hoy en día significa el apoyo de nuestros padres —escribe Confucio—. Pero también los perros y los caballos son capaces de hacer algo a modo de apoyo; si no eres respetuoso, ¿qué diferencia hay entre un apoyo y el otro?»[32] En el corazón del ritual mora una actitud positiva hacia los demás. «El carácter ha de cultivarse recorriendo las sendas del deber —dice Confucio—, y recorrer esas sendas del deber supone cultivarse mediante el aprecio de la benevolencia.»[33]

Puede hacerse un hincapié excesivo o demasiado escaso en el *li*: «Cuando la sustancia innata arrolla el refinamiento cultural, el resultado es un rústico vulgar. Cuando el refinamiento cultural arrolla la sustancia innata, el resultado es un pedante petimetre. Solo cuando la cultura y la sustancia innata están perfectamente combinadas y equilibradas tenemos un caballero *[junzi]*».[34] Una forma de exceso es la rigidez, habitualmente criticada. «Siempre que no se transgredan los límites cuando se trata de virtudes importantes, resulta permisible cruzar la línea aquí y allá en lo tocante a las virtudes menores», dicen las *Analectas*.[35] A veces parece que hasta las virtudes principales pueden suspenderse. «El caballero es fiel, pero no rígidamente

fiable», dice Confucio, sugiriendo que en ocasiones es incluso necesario traicionar la confianza.[36]

Mencio desarrolló más esta resistencia a la rigidez. Van Norden describe su enfoque como «particularista», «resaltando la sensibilidad al contexto de la virtud».[37] Mencio habla sobre Shun, el gran sabio-rey, que no les contó a sus padres que se iba a casar, un gran descuido del deber filial. Pero Mencio le defiende diciendo: «Si les hubiera informado, no habría sido capaz de casarse. Que el varón y la mujer moren juntos es la mayor de las relaciones humanas. Si Shun hubiera informado a sus padres habría tenido que invalidar esta mayor de las relaciones humanas, provocando así su resentimiento. Por este motivo, no les informó».[38]

A veces es más importante comer que obedecer las reglas del decoro, pero eso no significa que comer sea en general más importante. «El oro es más pesado que las plumas; ahora bien, ¿se refiere este dicho, por un lado, a un solo broche de oro, y por otro lado, a un vagón repleto de plumas?»[39]

Tal vez el mejor ejemplo de la flexibilidad del *li* es que aunque sea contrario al decoro que los hombres y las mujeres se toquen, dice Mencio, «no sacar del agua a tu cuñada cuando se está ahogando es ser una bestia». La prohibición es el *li*, pero es superada por la necesidad de «discreción o criterio».[40]

Con frecuencia se asume que el *li* requiere una perpetuación ciega de las viejas costumbres, aunque Confucio dice explícitamente que no es así. Unas veces hay que aceptar los cambios, otras veces no. «Un gorro ceremonial de lino está prescrito por los ritos, pero en estos tiempos la gente se inclina después de ascender. Esto resulta arrogante y, aunque vaya en contra de la mayoría, yo continúo inclinándome antes de ascender.»[41]

Los rituales continúan evolucionando en la actualidad. Tomemos el Año Nuevo Chino, que se centra en la cena de reunión en la que varias generaciones de la familia se reúnen para comer. Este *li* es importante para el

fortalecimiento y la honra de los vínculos familiares. La forma precisa del ritual ha cambiado en los últimos años: en lugar de hacerlos, la gente compra los símbolos *fu* («de la buena suerte») para pegarlos en las puertas, y se queda levantada toda la noche viendo la Gala de Año Nuevo de la Televisión Central de China (junto con otros setecientos millones de espectadores) en lugar de esperar la llegada del año nuevo lunar conversando alrededor del fuego. Incluso las más viejas costumbres se cambian de ropa.

El *li* encaja perfectamente con el ideal aristotélico del *hexis* o hábito. Tanto en Confucio como en Aristóteles, mediante la reiteración de acciones correctas uno se convierte en una persona más virtuosa. «Viste la ropa de Yâo, repite las palabras de Yâo y realiza las acciones de Yâo, y serás un Yâo», escribe Mencio.[42] Como en Aristóteles, una vez incorporada la práctica, las buenas acciones se vuelven casi automáticas. «El hombre grande no piensa de antemano que sus palabras puedan ser sinceras ni que sus acciones puedan ser resueltas; se limita a hablar y a hacer lo correcto.»[43]

La ética de la virtud nunca puede traducirse en normas rígidas, porque la buena persona cultiva la sabiduría y la sensibilidad para juzgar cada caso de manera individual. No puede haber receta para las proporciones adecuadas de temor, confianza, deseo, ira o dolor, dice Aristóteles. El «distintivo de la virtud» es «tener estos sentimientos en los momentos apropiados por las razones apropiadas hacia las personas apropiadas por el motivo apropiado y de la forma apropiada».[44] Aristóteles hacía frecuentemente estos listados de «lo apropiado o correcto», sin acompañarlos de ningún algoritmo que permita determinar lo que es «apropiado o correcto». Para los críticos de las virtudes éticas, esto es una debilidad. Nunca se nos dice qué es lo correcto, simplemente que las buenas personas lo saben cuando lo ven y, lo que es más importante, cuando lo hacen. Si no sabemos cuáles son las acciones correctas, ¿cómo sabremos quiénes son las buenas personas que eligen realizarlas? Los éticos de la virtud se encogen de hombros,

objetando que sus críticos exigen reglas claras cuando estas no existen. Como decía Aristóteles: «El distintivo de la mente instruida es no esperar nunca más precisión en el tratamiento de cualquier asunto de la que permite la naturaleza del tema en cuestión».[45]

En el mundo occidental, esta tradición de la virtud decayó después de Aristóteles, con el dominio de la ética basada en las normas y los principios, hasta su restablecimiento por los estudiosos a finales del siglo XX. Esto ha comenzado recientemente a impregnar la cultura en general, especialmente con la preocupación renovada por la educación del carácter en las escuelas. Sin embargo, ha habido destellos de la ética de la virtud durante este interregno. «El hábito es otro medio poderoso de reformar la mente e implantar en ella buenas disposiciones e inclinaciones», escribió David Hume en el siglo XVIII, unas líneas que podían haber salido directamente de la pluma de Confucio o de Aristóteles. Al igual que ellos, también veía que la transformación de los hábitos requería perseverancia y esfuerzo para dar fruto: «Cuando alguien está plenamente convencido de que es preferible el curso virtuoso de la vida, si tiene la suficiente resolución durante algún tiempo para imponerse a sí mismo una cierta violencia, no tiene por qué perder la esperanza en su reforma». Lo que Hume observaba que muchos de sus predecesores no advertían era que uno ha de ser ya al menos medio bueno para querer ser mejor. «Esta convicción y esta resolución nunca pueden tener lugar —escribía— a menos que un hombre sea de antemano medianamente virtuoso.»[46]

Aunque las tradiciones de la virtud enfatizan la conducta habitual por encima de los principios abstractos, creen firmemente en la importancia del intelecto. Para Aristóteles, la capacidad de la razón es lo que nos distingue de otros animales. La contemplación es la actividad humana más elevada porque es la actividad más humana.[47] El *Xun Zi* coincide en líneas generales: «Proseguir [el aprendizaje] es ser humano, abandonarlo es ser una bestia».[48]

El cultivo del intelecto es necesario para guiar el

cultivo de los buenos hábitos. Aristóteles elogia la parte racional del alma de la persona, «porque la impulsa en la dirección correcta y la anima a tomar el mejor camino».[49] Sin una mente instruida, incluso las virtudes pueden enturbiarse. En ausencia de aprendizaje, advierte Confucio, el amor a ser benevolente conduce a «una simplicidad ingenua»; el amor al conocimiento conduce a «la disipación de la mente», el amor a la sinceridad conduce a «una nociva indiferencia hacia las consecuencias», el amor a la honestidad conduce a «la grosería», la audacia a «la insubordinación», la firmeza a «la conducta extravagante».[50]

Estas advertencias muestran que incluso lo que es bueno puede tornarse malo si se lleva a los extremos. La virtud requiere un equilibrio entre la escasez y el exceso, que es otra de las ideas extraordinariamente similares que encontramos en Confucio y en Aristóteles. De hecho, el nombre de la idea llegó a ser idéntico: la doctrina del término medio. Aristóteles define el término medio como la virtud que se sitúa «entre dos vicios, el que depende del exceso y el que depende del defecto». Así, la generosidad es el término medio que cae entre el exceso de la prodigalidad y el defecto de la mezquindad. La valentía es el término medio entre el defecto de la cobardía y el exceso de la temeridad. «Los vicios respectivamente no alcanzan o exceden lo adecuado tanto en las pasiones como en las acciones, mientras que la virtud halla y escoge lo intermedio.»

El término medio es una idea simple y poderosa que se contrapone a la tendencia predominante de recurrir al pensamiento dualista en la ética, donde la virtud y el vicio se consideran opuestos. Se requiere una visión realista de las disposiciones humanas en la que siempre se expongan hasta cierto punto, a veces demasiado y a veces demasiado poco.

El término medio en el confucianismo es prácticamente idéntico. Se ilustra en las *Analectas* mediante la historia de Tsze-kung, que pregunta quién entre Shih y Shang era el

hombre superior. Confucio no responde directamente la pregunta, pero dice: «Shih va más allá del término medio debido y Shang se queda corto». Tsze-kung concluye que «Shih es superior, supongo». Confucio le corrige: «Ir más allá es tan malo como quedarse corto».[51]

El medio depende del contexto. Lo que puede resultar valiente en cierta situación puede ser temerario en otra. Depende asimismo de la persona concreta. Así pues, mientras que un punto medio matemático es equidistante entre dos extremos, el término medio con relación a nosotros, dice Aristóteles, «no es el mismo para todos».[52] Al igual que la cantidad adecuada de alimento rico en proteínas y en energía para un culturista es excesiva para un escritor sedentario, la cantidad adecuada de valor para un piloto de carreras sería un exceso de temeridad para un taxista. Es especialmente importante considerar los factores idiosincrásicos a la hora de trabajar para desarrollar nuestro carácter. En las *Analectas*, por ejemplo, Zihua protesta porque, cuando Zilu pregunta si deberíamos o no hacernos cargo de algo una vez que lo conocemos, Confucio le responde que no debería, mientras tenga familia. Pero cuando Ran Qiu le hace la misma pregunta, Confucio le contesta que debería hacerlo. «Estoy confundido y te pido humildemente que me expliques esto», replica comprensiblemente. Confucio le dice: «Ran Qiu es excesivamente prudente, y por ello deseaba infundirle ánimo. Zilu, por su parte, es demasiado impetuoso, y por eso trataba de contenerle».[53] Para ejercitarnos para obrar bien, hemos de pecar de lo contrario de lo que tendemos a pecar, empujando hacia el exceso cuando tendemos a quedarnos cortos o hacia la escasez cuando tendemos a excedernos. Aristóteles decía algo prácticamente idéntico: «Debemos percatarnos de los errores en los que somos propensos a incurrir [...] y debemos arrastrarnos en la dirección contraria; pues llegaremos al término medio esforzándonos por apartarnos de nuestros defectos, como quien endereza un trozo de madera combado».[54]

La doctrina del término medio está conectada con ideas

más generales acerca de la armonía y el equilibrio. Se recoge explícitamente en el texto *La doctrina del término medio*, que se habría transmitido oralmente en la tradición confuciana hasta que Zisi la habría recogido por escrito para Mencio. Se dice en esta obra que el equilibrio completo solo es posible «mientras no haya indicios de placer, ira, pesar o alegría» en la mente. No obstante, una vez despiertos estos sentimientos, siempre que «actúen en su grado debido, se sigue lo que cabría denominar estado de armonía. Este equilibrio es la gran raíz de la que crecen todas las acciones humanas en el mundo, y esta armonía es la senda universal que todas deberían seguir».55

En la práctica, nuestra tarea consiste con frecuencia en volver a centrar lo que está desequilibrado. Xun Zi escribe: «Para el *qi* inflexible, suavízalo con armonía. Para el pensamiento excesivamente profundo, simplifícalo con bondad sencilla. Para el coraje demasiado feroz, refórmalo con la docilidad apropiada. Para la precipitación oportunista, contenla con movimientos regulados. Para la estrechez mezquina, amplíala con expansividad…». Y la lista continúa.56

Un pasaje perspicaz del *Xun Zi* aplica esta idea a la propia filosofía: «Casi siempre el problema estriba en que los individuos se obsesionan con un ángulo y se engañan con respecto al orden mayor de las cosas». Los filósofos identifican algo que estiman importante y entonces fijan en ello su atención excluyendo otras cosas igualmente importantes. Todos los defectos y las fortalezas de los notables predecesores de Xun Zi se analizan empleando este modelo:

> Mozi estaba obsesionado con lo útil y no entendía el valor de la buena forma. [...] Shenzi estaba obsesionado con las leyes y no entendía el valor de contar con personas valiosas. Shen Buhai estaba obsesionado con el poder y no entendía el valor de contar con personas sabias. [...] Zhuang Zi estaba obsesionado con lo celestial y no entendía el valor de lo humano.

Todos ellos se había centrado simplemente en un

aspecto del camino, pero «ningún aspecto es suficiente para mostrarlo plenamente».[57]

Mencio ofrece un análisis similar de los defectos del amoralista Yang Chû y el consecuencialista Mozi, ambos sucesores de Confucio. Mencio objeta que el principio de Yang «cada uno para sí mismo» no reconoce las demandas del soberano, en tanto que el principio de Mozi «amar a todos por igual» no reconoce el particular afecto debido al padre. Ambos aciertan y se equivocan en parte, pues «no reconocer ni al rey ni al padre supone hallarse en el estado de la bestia».[58]

Estos pasajes sugieren que no se trata simplemente de encontrar el justo medio y aferrarse a él. Dado que el justo medio es una cuestión de equilibrio, incluso el propio término medio ha de mantenerse con flexibilidad. El espíritu del término medio es evitar todos los extremos, y el hecho de aferrarse con excesiva rigidez a cualquier posición, por moderada que sea, es extremista. «La razón por la que odio atenerme a un punto es el perjuicio que esto causa al camino del principio correcto —escribe Mencio—. Se adopta una posición y se descartan otras cien.»[59]

Aunque *La doctrina del término medio* es un texto confuciano, su idea central aparece a lo largo del pensamiento chino. El *Tao Te Ching* emplea esencialmente el lenguaje del justo medio cuando afirma: «El camino del cielo resta de aquello que se excede y aumenta de aquello que es insuficiente».[60] Quizá el concepto más fundamental sea el de *zhong*, habitualmente traducido como centralidad o equilibrio. Li dice que se trata de «una postura en contra de los extremos» y significa asimismo «imparcial». Posee connotaciones de rectitud y centralidad. En la filosofía confuciana, «la centralidad y la armonía son conceptos mutuamente dependientes».[61]

Por su parte, Yao cree que la doctrina del justo medio domina en la China contemporánea. «A la mayoría de los chinos no les gustan los extremos —me explica—. Utilizan la imagen del péndulo. Creo que por eso China es comparativamente tan estable. No pueden caer en los

extremos. Llegados a un cierto punto, empiezan a regresar al otro lado. Por supuesto, hoy tenemos nacionalismo extremo, liberalismo extremo y conservadurismo extremo, pero se trata siempre de una pequeña minoría. La mayoría de la gente no adopta posiciones extremas.»

¿Cómo explicamos entonces la Revolución Cultural de Mao, uno de los acontecimientos más extremos de la historia mundial del siglo XX, en el que murieron entre quinientas mil y dos millones de personas? Resulta significativo el hecho de que durante ese periodo se rechazase explícitamente la doctrina del término medio. Por ejemplo, Lin Biao, un antiguo aliado de Mao posteriormente denunciado como traidor, fue criticado por defender la doctrina del justo medio, «una filosofía reaccionaria utilizada por Confucio hace más de dos mil años en pertinaz defensa del sistema esclavista».[62]

El justo medio no fue la única creencia tradicional completamente rechazada por Mao. Más espantoso aún era el hecho de que se animase a los hijos a denunciar a sus propios padres, la antítesis misma de los valores confucianos. Aunque nadie afirma ser capaz de entender esto del todo, la visión general de los filósofos con quienes he hablado parece ser que los excepcionales cambios violentos son el precio que China paga por su más típica estabilidad. Un ejemplo notable es el primer emperador de la dinastía Ching, que ordenó la quema de muchos clásicos chinos en 213 a. C. y enterró vivos a cuatrocientos sesenta eruditos confucianos tres años más tarde. Es como si el deseo de mantener ocasionalmente la armonía suprimiera los necesarios cambios graduales, creando una presión que condujese a grandes y ocasionales erupciones violentas.

En todas las tradiciones vemos algo que se asemeja a la virtud. En el *Mahābhārata* se dice: «Se ha dicho que la conducta es superior a todas las ramas del conocimiento. Es la conducta la que engendra la rectitud, y es la rectitud la que prolonga la vida».[63] No obstante, la recompensa de la virtud en la filosofía india es la *mokṣa* (salvación). Esta difiere significativamente de la virtud china y aristotélica,

en las que la vida virtuosa es su propia recompensa, no el camino hacia algo más, razón por la cual se valora incluso por encima de la propia vida. Aristóteles decía que el hombre de buen carácter realiza buenas acciones para sus amigos y para su país, e «incluso muere por ellos si es necesario».[64] «Me agrada la vida y también me agrada la rectitud —escribe Mencio—. Si no puedo mantener juntas ambas cosas, renunciaré a la vida y elegiré la rectitud. Aprecio de veras la vida, pero hay algo que aprecio más que la vida y, por consiguiente, no me aferraré a ella de maneras impropias.» Creyendo que la naturaleza humana era esencialmente bondadosa, pensaba que todos compartían esta misma preferencia, solo que las personas rectas no la perdían.[65]

He insistido en que no deberíamos buscar jamás distinciones radicales entre tradiciones, sino diferencias de énfasis. Las tradiciones de la virtud hacen hincapié en los hábitos, pero no rechazan completamente las normas ni los principios. La diferencia estriba en la función y la naturaleza de esas normas. Deberíamos seguir el *li* en la vida, no como un fin en sí mismo, sino para promover la virtud, y si hemos de elegir entre seguir el ritual o ser buenos, deberíamos optar por la bondad.

Tal vez la ilustración más clara del papel sutil pero importante del énfasis sea la más célebre de todas las máximas de Confucio, la regla de oro: «No impongas a otros lo que tú mismo no desees».[66] Considerado con frecuencia un principio universal de la moralidad humana, cuenta con variantes en muchas tradiciones. «Trata a los demás como te gustaría ser tratado por ellos», decía Jesús,[67] mientras que los jainistas tienen la máxima «no deberíamos hacer daño deliberadamente a otras personas que sean desagradables con nosotros».[68] No obstante, las diferencias entre sus respectivas formulaciones son tan significativas como las semejanzas.

La formulación jainista enfatiza la evitación del daño, reflejando su enseñanza central de respeto por toda vida. Su versión de la regla de oro es bastante específica y limitada

en su alcance. Jesús es el único de los tres que presenta la regla en forma positiva, resaltando el deber absoluto que tenemos de tratar bien a los demás. Sin embargo, no fue el primero en hacerlo. En el siglo IV a. C., Mozi escribió: «Trata a los demás como uno se trataría a sí mismo».[69] Esta es una llamada positiva a tratar como nos gustaría ser tratados, no la versión negativa confuciana en la que se nos dice que no hagamos a los demás lo que no desearíamos que nos hicieran a nosotros. En la ética confuciana, basta con no tratar mal a los demás. Para Mozi, necesitamos ir más allá y tratar a los demás como querríamos ser tratados, con una benevolencia universal imparcial.

Esta diferencia se pone de manifiesto en las *Analectas* cuando le preguntan a Confucio: «¿Qué piensas del dicho "responde al daño con amabilidad"?». Se trata en efecto de una pregunta directa por su parecer sobre el mandato cristiano «no resistas a quien te haga algún daño. Al contrario, si alguien te pega en la mejilla derecha, ofrécele también la otra. Y si alguien te demanda y te quiere quitar la túnica, déjale también la capa».[70] Confucio rechaza rotundamente semejante posición como excesiva. «¿Con qué responderemos entonces a la amabilidad? —pregunta—. Responde al daño con rectitud y a la amabilidad con amabilidad».[71] En otra ocasión reitera la regla de oro cuando le preguntan si existe alguna palabra que pueda servir como práctica para toda nuestra vida. Él contesta «reciprocidad» (o «comprensión mutua»), que define como «no impongas a otros lo que no desees para ti mismo».[72]

Ahora bien, lo que necesita esta reciprocidad depende de los aspectos concretos de una situación y requiere la virtud del juicio. Ram-Prasad explica esto en términos del énfasis confuciano en la «deferencia» *(shu)* no hacia los superiores, sino «hacia las necesidades y circunstancias de los demás, cuando uno se compara con los demás y ve el mundo desde su perspectiva». La clave no es la empatía emocional, sino un más intelectual «ponerse en el lugar del otro y, de ese modo, llegar a conclusiones acerca de lo que habría que hacer en el lugar de esa persona».[73] Los

psicólogos actuales lo denominan empatía cognitiva, y requiere una destreza ética que no puede reducirse a un mero sentimiento benevolente ni al seguimiento de reglas. Esto refleja una idea implícita en los inicios del budismo indio, que no distinguía entre lo bueno y lo malo, sino entre *kuśala* y *akuśala*, es decir, entre «diestro» y «no diestro».[74]

En la cultura china, la respuesta diestra y mesurada a los demás conduce tanto al comedimiento cuanto a la caridad activa propugnada por Jesús. El hombre de virtud perfecta es «prudente y pausado al hablar», decía Confucio.[75] Cuando le preguntaron qué es lo que constituye la virtud perfecta, respondió: «La autocontención y el retorno a los ritos constituye la bondad».[76] En efecto, la virtud se antoja a veces aburrida. El estudioso ha de ser «con sus amigos serio e insistente; con sus hermanos, afable».[77]

La tradición de la virtud encaja con suma naturalidad en la orientación hacia la intimidad que ya hemos examinado. «En la orientación hacia la integridad la ética es primordialmente una moral de principios —dice Tom Kasulis—. En la orientación hacia la intimidad, sin embargo, la ética es una moral del amor.»[78] Kasulis cuenta la famosa historia de un monje budista que ayudó a una joven a vadear un río, a pesar de que los monjes tenían prohibido tocar a las mujeres. «No puedo creer lo que has hecho —le amonestó su compañero más tarde—. Tendré que denunciarte al abad por infringir las normas.» A lo cual respondió: «¡Qué cansado debes de estar! Después de ayudar a la mujer a cruzar el río, la bajé. Pero tú, ¡tú la llevas a cuestas todo el camino!». Kasulis dice: «El primer monje estaba atrapado por la sumisión a las normas de la integridad, mientras que el segundo monje respondió a la situación inmediata por la compasión de la intimidad».[79]

En esta orientación hacia la intimidad encontramos otro giro de la regla de oro. Al maestro zen Dōgen se le antojaba insuficiente el imperativo bíblico «no matarás», pues establece un imperativo que hay que obedecer. Sin embargo, el objetivo es llegar a ser la clase de persona que

sencillamente ya no es capaz de matar. Esto transforma la orden «no matarás» en una descripción: «Eres una persona tal que no matarás».[80] En la tradición de la virtud, podemos buscar una transformación similar de la regla de oro. Seguir un principio no es tan valioso como ser simplemente la clase de persona que trata a los demás como deberían ser tratados. La regla de oro *prescribe* el camino para aquellos que precisan ayuda para identificar el bien, pero *describe* la forma en la que aquellos que son verdaderamente buenos actúan sin su orientación.

Algo parecido a esta actitud hacia las normas morales lo hallamos en el budismo. «Aquellos que no roban no necesitan preceptos contra el robo —dice el maestro zen Bankei Yōtaku—. Los preceptos en contra de la mentira son inútiles en el hombre sincero.»[81] El Buda cuenta una parábola de un hombre que construye una balsa para ayudarle a cruzar una ribera inundada. Su habilidad y su ingenio se convertirían en locura si luego concluyera que la balsa había sido tan útil que debería llevarla sobre su cabeza mientras prosiguiese su viaje. El Buda decía que sus doctrinas morales, el *dharma*, son como la balsa: «Sirven para el propósito de cruzar, no para el propósito de comprender. [...] Cuando sepas que el *dharma* es similar a una balsa, deberías abandonar incluso las enseñanzas».[82]

Tal vez el aspecto más llamativo y sorprendente de la tradición de la virtud sea que su foco de atención no son los grandes males ni los grandes actos de bondad, sino la vida cotidiana. El cultivo de la virtud exige prestar atención a las cosas pequeñas. No obstante, el mejor y más sucinto epítome de esta no proviene de China ni de Grecia, sino también del budismo: «No pienses a la ligera del mal diciendo “no se acercará a mí”. Incluso un cántaro de agua se llena gota a gota. El necio llega a ser malo incluso si acumula el mal poco a poco».[83]

CAPÍTULO
22

Ejemplos morales

«Sabiduría interior y realeza exterior»

Colgado sobre la entrada de la Ciudad Prohibida en la Puerta de Tiananmén hay un retrato gigantesco de Mao Tse-tung. En un mausoleo de la Plaza Roja de Moscú, los visitantes siguen presentando sus respetos al cuerpo conservado de Vladimir Lenin. En numerosos países sudamericanos, los líderes políticos reivindican el legado de Simón Bolívar, el venezolano que desempeñó un papel prominente no solo en la liberación de su propio país, sino también de Bolivia, Colombia, Ecuador, Perú y Panamá.

La elevación de individuos como estos prácticamente a la categoría de dioses vivientes se ridiculiza con frecuencia como una forma de culto a la personalidad. Pero aunque la devoción pueda ser excesiva, la tendencia a admirar a las personas excepcionales es un universal cultural. La explicación poco caritativa de esto es que sentimos la necesidad de héroes y salvadores. Sin duda hay algo de cierto en esto, pero tenemos otra necesidad más realista de modelos morales. Individuos como Martin Luther King júnior, la madre Teresa, Mahātmā Gandhi y Nelson Mandela no son simplemente admirados, sino que se consideran personas dignas de emulación.

La idea de que las grandes personas ofrecen al menos tanta orientación moral como las normas y los principios es un corolario natural del énfasis en el carácter por parte de las tradiciones de la virtud. No es casual que el superventas

El camino del carácter del columnista de *The New York Times* David Brooks, que contribuyó a reactivar la tradición de la virtud, se estructurase en torno a ocho reseñas biográficas.[1]

En China, el ejemplo moral se plasma en el ideal del *junzi*. Este término describía originalmente a un caballero, un miembro de las clases superiores dirigentes. Confucio lo transformó en un ideal de la persona casi perfecta, moralmente avanzada y virtuosa. Una persona semejante exhibe la virtud más elevada, *jen*, entre cuyas numerosas traducciones destacan «rectitud», «benevolencia» y «virtud perfecta». La pluralidad de traducciones sugiere que es una de esas palabras que carecen de un equivalente exacto en inglés o en castellano. Está relacionada con *yi*, la justicia. «*Jen* se refiere al interior, el intento de convertirte en una buena persona —explica Yao Xinzhong—, pero *yi* se refiere a tu trato apropiado a los demás. Cuando tratas bien a los demás y de una manera apropiada, demuestras asimismo virtud.» *Jen* puede entenderse como una fuerza moral interior que nos mantiene equilibrados. Podríamos describirlo como tener un buen carácter.

En la actualidad, *junzi* suele traducirse como «persona ejemplar», «persona superior» o «persona de excelencia», pero a veces todavía se traduce como «caballero». Confucio decía que nunca esperaba conocer en su vida a un verdadero *junzi*, pero con el tiempo el término se fue utilizando cada vez más, con criterios menos rigurosos. El cambio de «caballero» a «persona ejemplar» formó parte de una transformación hacia la meritocracia que preserva su fortaleza en la China actual. Aunque Yao dice que la hipocresía y la corrupción implican que el ideal se honra más en su violación que en su observancia, la idea de que las personas deberían ocupar puestos de autoridad en función de su comportamiento mantiene su vigor. Por ejemplo, el primer ministro de Singapur, Lee Hsien Loong, dijo en cierta ocasión:

> Muchos ideales confucianos continúan siendo relevantes para nosotros. Un ejemplo es el concepto del gobierno de los hombres honorables *(junzi)*, que tienen el deber de hacer lo

> correcto para el pueblo, y que cuentan con la confianza y el respeto de la población. Eso concuerda con nosotros mejor que el concepto occidental de que debería limitarse todo lo posible el poder del gobierno, y que este ha de ser tratado con recelo, mientras no se demuestre lo contrario.[2]

El *junzi* ejemplifica una idea de individuos excepcionales como paradigmas o modelos para ser seguidos por los demás, que es recurrente en varias tradiciones. El *junzi* alcanza el ideal chino de «sabiduría interior y realeza exterior», una bondad interior que irradia hacia el exterior.[3] Esta idea de la buena persona como un faro para los demás ha sido recurrente por todo el mundo en la historia intelectual. Akeel Bilgrami percibe algo semejante en la filosofía de Mahātmā Gandhi, quien escribió: «Cuando alguien elige para sí mismo, da un ejemplo a todo el mundo». Peter Adamson observa asimismo: «Mahoma se identifica en el Corán como un paradigma para ser emulado por otros musulmanes».[4] En el *Bhagavad Gītā* se dice: «Cualquier cosa que haga un gran hombre será hecha también por otros. Cualquier norma que establezca, el mundo la seguirá».[5] El *Mahābhārata* dice: «Si el rey la respeta, la rectitud llega a ser respetada por doquier».[6] Y Radhakrishnan y Moore afirman: «El Buda no es tanto un salvador cuanto un ejemplo».[7]

El énfasis en los individuos como ejemplos morales va a contrapelo de los sistemas éticos basados en la razón y los principios. En tales sistemas, nunca es relevante señalar a las acciones de un individuo a la hora de presentar un argumento moral. Se defienden o se atacan las posiciones, no a las personas. «Hay que ir tras la pelota, no tras el hombre.» En caso contrario se comete la falacia *ad hominem*. Pero cuando se valoran los modelos morales, la auténtica falacia consiste en ignorar a la persona y centrarse exclusivamente en los principios que esta defiende.

La posición intermedia otorga el peso debido tanto a lo que se dice como a quién lo dice. Aristóteles, por ejemplo, observaba que los argumentos de Eudoxo en virtud de los

cuales el placer es el bien supremo «se aceptaban más por la excelencia de su carácter que de su propia justificación». Aristóteles no pensaba que eso fuese una equivocación, toda vez que la excelencia moral de Eudoxo ponía de manifiesto que «no defendía esa posición por ser un amante del placer, sino porque los hechos así lo confirmaban en realidad».[8] Puede que esto no resulte decisivo a la hora de evaluar su posición, pero es un dato relevante.

Allí donde las tradiciones de la virtud son poderosas, las personas llegan a ser más importantes aún que los principios como fuentes de orientación moral. Tal sucede no solo en el confucianismo, sino también en el taoísmo. El *Tao Te Ching* dice: «Los sabios abrazan al Uno y sirven de modelos para el mundo entero», pero no se exhiben a sí mismos como modelos, pues eso resultaría contraproducente. «No se exponen a sí mismos y son así ilustres.»[9] La idea del ejemplo moral antecede al confucianismo. Mencio cita el clásico libro de las *Odas*: «Sirvió de ejemplo a su mujer, lo hizo extensivo a sus hermanos y controló así a su familia y su Estado».[10]

Dar ejemplo es especialmente importante para los gobernantes. «Anticípate al pueblo con tu ejemplo y dedícate con laboriosidad a sus asuntos», les aconsejaba Confucio.[11] La otra cara de esta moneda es que el *junzi* debería participar en el gobierno. El estudioso debería implicarse activamente en la vida pública para servir de ejemplo, y en la vida pública cualquiera necesita ser un estudioso para demostrar su valor como modelo. Chan Wing-Tsit señala que «desde Tung Chung-Shu (h. 176-104 a. C.), pasando por Chi Hsi hasta K'ang Yu-wei (1857-1927), con solo unas cuantas excepciones, todos los intelectuales prominentes han sido figuras públicas activas».[12] Análogamente, muchas figuras públicas activas también han sido aficionadas a presentarse como intelectuales. Mao publicó varios libros de filosofía, mientras que el presidente chino en el momento de escribir esta obra, Xi Jinping, ha hablado explícitamente de filosofía política marxista. En 2016 organizó un simposio de filosofía

y ciencias sociales, en el que pronunció un discurso de cien minutos destacando el «papel irreemplazable» de estas en «la construcción del socialismo con características chinas».[13]

Dada la importancia del gobernante ejemplar, los recientes escándalos de corrupción han resultado particularmente nocivos para el Partido Comunista Chino (PCCh). En los cinco primeros años de la campaña contra la corrupción lanzada en el XVIII Congreso Nacional del PCCh en 2012, la Comisión Central de Inspección de Disciplina registró más de un millón de casos y tomó medidas disciplinarias contra un millón doscientas mil personas. La inmensa mayoría de estas son oficiales de baja categoría conocidos como «moscas», en tanto que solo fueron procesados doscientos cuarenta «tigres» de categoría superior.[14] Entre ellos están acusados de robar más de seis mil trescientos millones de yuanes (alrededor de mil millones de dólares estadounidenses).[15]

Yao no cree que los chinos tengan visiones poco realistas sobre la pureza de sus líderes. A los corruptos se les tolera si son capaces de hacer que las cosas avancen y se les considera preferibles a las personas buenas y amables incapaces de conseguir algo. La virtud que no produce frutos es inútil, y todo aquello que produce frutos es al menos parcialmente virtuoso. No obstante, la escala de corrupción que se ha mostrado es tan grande que «la gente se pregunta: ¿hay alguna buena persona en el Partido Comunista o en el gobierno? Esto ha sacudido la confianza de la gente en los gobernantes. Ya no se cree lo que dicen».

En el pensamiento chino, no se trata simplemente de que los *junzi* sirvan como modelos para imitar. Antes bien, su bondad irradia hasta el punto de hacer que la gente se comporte mejor, una suerte de contagio moral positivo contra el cual el vicio sería impotente. Comentando sobre las «rudas» tribus salvajes del este, Confucio decía: «Si los *junzi* habitaran entre ellos, ¿qué rudeza habría?».[16] Por eso Philip Ivanhoe sugiere «carisma moral» como alternativa a «virtud» como traducción de *te*.[17] «El progreso fluido de la

virtud es más rápido que la transmisión de las órdenes reales mediante diligencias y mensajeros», decía Confucio.[18] Un *junzi* es como el viento, las personas son como la hierba. Cuando el viento sopla sobre la hierba, la hierba se dobla. Esto tiene una implicación política clara y explícita. Los buenos gobernantes no necesitan ser coercitivos, pues su gobierno virtuoso conducirá naturalmente a que los súbditos satisfechos estén dispuestos a obedecerles. Confucio expresó vívidamente esta idea en dos de sus máximas más célebres: «Aquel que gobierna mediante el poder de la virtud es análogo a la Estrella Polar: se limita a permanecer en su lugar y recibir el homenaje de una miríada de estrellas menores»[19] y «ensalza a los rectos y aplícalos a los corruptos, y el pueblo se someterá a ti. Si ensalzas a los corruptos y los aplicas a los rectos, el pueblo nunca se someterá».[20]

Gandhi adoptó una posición similar, diciendo: «Si cumplimos con nuestro deber, otros cumplirán también el suyo algún día. Tenemos una máxima al respecto: si somos buenos nosotros mismos, el mundo entero será bueno».[21] Pero no todos los defensores de los ejemplos morales son tan optimistas sobre la tendencia de las masas a seguir automáticamente a los virtuosos. El budismo enfatiza la necesidad de una transformación interior para estar en condiciones de recibir las enseñanzas o los ejemplos exteriores. El *Dhammapāda* lo expresa con elegancia: «Si el necio se asocia con el sabio incluso durante toda su vida, no percibirá la verdad, al igual que la cuchara no percibe el sabor de la sopa. Pero si el hombre reflexivo se asocia con el sabio aunque tan solo sea un minuto, percibirá enseguida la verdad, al igual que la lengua percibe el sabor de la sopa».[22] En China se pone el acento en primer lugar en la conducta recta, de la cual se sigue todo lo demás, en tanto que el budismo se afana para lograr una transformación interior que lleve a obrar mejor.

Un escéptico moral, cínico incluso, es el filósofo legalista chino del siglo III a. C. Han Feizi. «En la tierra que está dentro de los cuatro mares, todos estaban complacidos

por su benevolencia y le elogiaban por su rectitud —decía de Confucio—, pero aquellos que le siguieron fueron solo setenta hombres.» Más aún: «El duque Ai gobernaba sobre Confucio pese a su inferioridad como gobernante. No es que Confucio se rindiera ante la rectitud del duque, pero se sometía al poder de su posición superior».[23] El discurso sobre los gobernantes virtuosos suena noble pero la realidad es más cruel. «Si alguien dice que la consecución del orden adecuado requiere tanto valía, que no puede ser prohibida, como el poder de la posición, que no hay nada que no pueda prohibir, es tanto como decir que tiene lanzas que todo lo penetran y, al mismo tiempo, escudos impenetrables. Por consiguiente, el hecho de que la valía y el poder de la posición son incompatibles debería resultar sobradamente claro.»[24] A Han se le antojaría ridículamente ingenua la visión de Mencio en virtud de la cual «el benevolente carece de enemigos».[25]

Han Feizi apenas admiraba a los llamados sabios eruditos de las mejores épocas. «Lo que el mundo llama "sabios" es un lenguaje sutil y misterioso», se mofaba.[26] Ni siquiera sabemos qué es lo que creían realmente los grandes pensadores, y nos basamos en cambio en dudosas versiones recibidas de sus doctrinas. E incluso si conociéramos sus pensamientos de una manera fiable, si eran tan sabios, ¿por qué discrepaban todos ellos entre sí? «Aquellos que dependen de las enseñanzas de antiguos reyes y están absolutamente seguros del camino de Yao y Shun son necios o charlatanes.»[27]

No obstante, Han es la excepción. La mayoría de los filósofos chinos clásicos elogian la virtud del gobernante y la consideran crucial en aras de la buena gobernanza. Tal vez suene un tanto idealista, como si el buen gobernante no tuviera que gobernar bien, sino meramente dar un buen ejemplo que imitar. Pero, por supuesto, para dar un buen ejemplo ha de gobernar bien, promulgando leyes justas y garantizando que el pueblo está bien atendido. Como dice Confucio: «El buen gobierno prevalece cuando hace felices a quienes están cerca y atrae a quienes se hallan lejos».[28]

Esto parece ser cierto. Pensemos en las sociedades más admiradas en nuestros tiempos, como las naciones nórdicas, con poblaciones comparativamente satisfechas y con admiradores en el extranjero que no cesan de preguntarse cómo emular satisfactoriamente su éxito.

Estas viejas ideas han recibido el apoyo de la psicología social contemporánea, que ha demostrado que son múltiples las formas en las que nuestro comportamiento se ve influenciado por el de quienes nos rodean, incluso por el de una sola persona. Tal vez el ejemplo más evidente sea el bien estudiado efecto espectador. Si alguien parece necesitar ayuda y solo hay una persona cerca, normalmente esa persona le ofrecerá ayuda. Pero si hay varias personas, con frecuencia nadie se la ofrecerá. Nadie dará el primer paso, al no estar seguro de si es apropiado, lo cual indica a su vez a los demás que ayudar no es socialmente preceptivo. Pero si una persona rompe filas y acude a ayudar, a menudo otras se sumarán.

El pensamiento moral chino aprecia que la ética posee una dimensión social mucho más fuerte que la filosofía occidental dominante, que hace hincapié en los deberes, los derechos y las responsabilidades del individuo. Una vez que reconocemos el papel que desempeña nuestro entorno social en nuestro desarrollo y nuestra formación éticos, hemos de tomarnos en serio la idea de que es sumamente importante con quién decidimos asociarnos. «Si alguien no decide habitar entre aquellos que son buenos, ¿cómo obtendrá la sabiduría?», preguntaba Confucio.[29] Quizá también por ello «la virtud nunca es solitaria; siempre tiene vecinos».[30] O como decía Aristóteles, citando al poeta Teognis: «Una suerte de adiestramiento en la virtud puede resultar de la asociación con las buenas personas».[31]

Esto implica que la buena persona necesitará a veces apartarse de la sociedad, si esta llega a estar demasiado corrompida como para permitir vivir éticamente en ella. «Cuando en su Estado prevalece el buen gobierno, el hombre superior ejercerá sus funciones. Cuando prevalece el mal gobierno, podrá guardarse sus principios en su

pecho.»[32] Resulta sorprendente cuántas personas consideradas modelos morales en la actualidad han sido incapaces de funcionar en las sociedades que aspiran a reformar y han sido encarceladas o han tenido que huir al exilio. El dalái lama, por ejemplo, vive exiliado del Tíbet, mientras que la leyenda de Nelson Mandela creció durante sus veintisiete años en prisión.

La buena persona ha de escoger cuidadosamente a sus amigos. «Entablar amistad con los rectos, con quienes son fieles a su palabra o con quienes poseen una amplia formación; tales son los tipos beneficiosos de amistad —dice Confucio—. Entablar amistad con los astutos aduladores, los maestros del disimulo o las personas con mucha labia pero insinceras; tales son los tipos perjudiciales de amistad.»[33] Xun Zi llega al extremo de valorar la amistad incluso por encima del *li*. «En el aprendizaje, nada es más conveniente que arrimarse a la persona adecuada. Los rituales y la música ofrecen modelos apropiados pero no establecen ningún precepto. [...] De los caminos del aprendizaje, ninguno es más rápido que el aprecio a la persona adecuada, y la exaltación del ritual ocupa la segunda posición.»[34] Una vez más, Aristóteles sigue la misma partitura: «La amistad de los hombres buenos es buena, y aumenta su bondad en virtud de su asociación. Incluso parecen volverse mejores cultivando su amistad y perfeccionándose mutuamente; y es que los rasgos que admiran los unos de los otros se transfieren a ellos mismos».[35]

El hecho de que la amistad sea un asunto ético dice mucho sobre la tradición de la virtud. Cuando la moralidad es una cuestión de normas y preceptos, la amistad es irrelevante para vivir bien. Pero cuando consiste en ser una buena persona y vivir en armonía, los amigos son vitales. Por tanto, no es de extrañar que Aristóteles dedique muchas páginas al tema. Para Aristóteles, «la amistad perfecta es la amistad de los hombres buenos y semejantes en cuanto a la virtud». Cualesquiera que sean las diferencias entre ellos, tales amigos son iguales en lo concerniente a la virtud y

comparten su «amistad de los hombres buenos». Esto es prácticamente idéntico al consejo de Mencio, quien afirma: «La amistad debería mantenerse sin ninguna presunción basada en la superioridad de edad o condición, o en las circunstancias familiares. La amistad con un hombre es una amistad con su virtud, y no admite ninguna asunción de superioridad».[36]

El problema de centrarse en los individuos más que en los principios como ideales morales es que puede ser difícil precisar lo que implica en realidad ser bueno. Ya hemos visto que la virtud perfecta en el confucianismo es la *jen* —«rectitud» o «benevolencia»—, pero no se especifica en qué consiste la rectitud. Tanto en el pensamiento chino como en el griego, el hombre virtuoso (desgraciadamente se trataba siempre de un hombre) mantiene siempre una cierta distancia respecto de las inquietudes y preocupaciones mundanas. «Son tres las cosas en las que se deleita el hombre superior, y gobernar el reino no es una de ellas», dice Mencio. Estas tres cosas son no tener motivos para preocuparse de sus padres y hermanos, no avergonzarse ante el cielo ni ante los hombres, y enseñar y alimentar a los más talentosos del reino.[37] Como tal, la buena persona es capaz de enfrentarse al mundo con una suerte de ecuanimidad: «El hombre superior no murmura contra el cielo ni guarda rencor a los hombres».[38] Análogamente, las *Analectas* nos dicen que «eran cuatro las cosas de las que el maestro era plenamente libre: de las conclusiones anticipadas, las predeterminaciones arbitrarias, la obstinación y el egoísmo».[39] El propio maestro estaba de acuerdo con el ideal, pero creía que ni siquiera él estaba a la altura de alcanzarlo: «El camino del hombre superior es triple, pero yo no estoy a su altura. Virtuoso, está libre de inquietudes; sabio, está libre de perplejidades; audaz, está libre de temor».[40] Este tema fue continuado por el neoconfuciano Dunyi Zhou, quien afirmaba que el sabio «considera fundamental la tranquilidad. Al carecer de deseos, estará tranquilo».[41]

Este ideal de estar más allá de las inquietudes es recurrente incluso en tradiciones explícitamente anticonfucianas. A lo largo del pensamiento chino, la virtud se asocia a una suerte de desapego. El taoísta Zhuang Zi dice: «Si apuestas trocitos de tejas, serás hábil en el juego. Si hebillas son las apuestas, jugarás con miedo. Y si son monedas de oro, serás presa de gran confusión. Tu habilidad es la misma, pero sientes preocupación pues valoras algo exterior. Quienes valoran lo exterior son torpes en su interior».42

Aristóteles describe «la cumbre de las virtudes», la magnanimidad o «grandeza del alma» *(megalopsuchia)*, en términos asombrosamente similares. Para el hombre magnánimo «son pocas las cosas muy valoradas» y «nada es grande a sus ojos». «No le atrae la conversación personal», no busca «recibir elogios» ni «elogiar a los demás». Es el último en quejarse de los problemas inevitables o menores, «pues semejante actitud implicaría tomárselos en serio».43 Si esta forma de desapego parece rayar en la arrogancia, es probablemente porque la *megalopsuchia* era una virtud distintivamente aristocrática.

La virtud consiste en buena medida en desear lo correcto en lugar de lo incorrecto, lo cual significa de entrada no tener demasiados deseos. «Para alimentar la mente no hay nada mejor que minimizar los deseos —dice Mencio—. He aquí un hombre cuyos deseos son pocos: puede que en algunas cosas no sea capaz de contener su corazón, pero serán pocas. He aquí un hombre cuyos deseos son muchos: puede que en algunas cosas sea capaz de contener su corazón, pero serán pocas».44

La virtud implica tener en poca estima los bienes mundanos como la riqueza y la fama. «Un estudioso que tenga su corazón puesto en el camino pero que todavía se avergüence de sus ropas raídas o de sus raciones exiguas no merece entablar un debate», decía Confucio.45 Y «vivir en la oscuridad y, no obstante, obrar milagros con el fin de ser mencionado con honor en las épocas futuras: esto es lo que no soy capaz de hacer».46 No es que Confucio esté en

contra de que la gente reciba el reconocimiento adecuado. Sorprendentemente dice: «Al hombre superior le desagrada la idea de que su nombre no sea mencionado tras su muerte».[47] Aristóteles comparte este parecer, afirmando que «los individuos magnánimos se preocupan del honor, pues es honor ante todo lo que dicen merecer, y con razón».[48] Es bueno recibir el honor cuando se merece, pero deberíamos centrarnos en hacer aquello que es justamente honrado en vez de perseguir el honor por sí mismo. El honor puede ser un signo de que estás obrando bien, pero no es la meta o el propósito de la acción correcta.

Al igual que el reconocimiento, la riqueza material no es mala en sí misma, pero no es algo que la buena persona se afane por lograr. «La riqueza y la eminencia social son cosas que todos desean; ahora bien, a menos que se adquieran de la manera apropiada, yo no las soportaré —decía Confucio—. La pobreza y la desgracia son cosas que todos odian; ahora bien, salvo que se eviten de la manera apropiada, no las despreciaré.»[49] Que la riqueza o la pobreza sean buenas o malas depende en buena medida del contexto y de cómo hayamos llegado a esa situación. «Cuando un país está bien gobernado, la pobreza y la precariedad son cosas de las que avergonzarse. Cuando un país está mal gobernado, la riqueza y el honor son cosas de las que avergonzarse.[50] En un Estado del bienestar eficaz como Noruega, nadie debe estar en la miseria. Pero en un Estado rico en petróleo y corrupto como Guinea Ecuatorial, la riqueza es un signo evidente de complicidad en el saqueo de los recursos naturales de la nación.

En las tradiciones de la virtud, la riqueza en sí misma no tiene nada de malo. De hecho, Aristóteles creía que «es difícil, si no imposible, llevar a cabo buenas obras sin recursos».[51] Asestando un golpe a Platón, afirma: «Aquellos que mantienen que, siempre que sea bueno, un hombre será feliz bajo mucha presión o envuelto en grandes desastres están diciendo disparates».[52] Mencio adoptó una posición similar, arguyendo que, a menos que las personas gocen de bienestar material, no cabe esperar que sean buenas. «Solo

el erudito es capaz de carecer de un sustento estable y, con todo, tener un corazón constante. En cuanto al pueblo, si carece de un sustento estable, se sigue que carecerá de un corazón constante.»[53] El buen gobierno implica posibilitar que la gente goce de bienestar material. Aconsejando al rey Hsüan de Ch'î, decía: «Si su majestad ama la riqueza, otorgue a la gente el poder para satisfacer el mismo sentimiento y ¿qué dificultad tendrá para alcanzar el dominio soberano?».[54]

El ascetismo como un fin en sí mismo está mal considerado. Confucio confiesa: «En cierta ocasión me sumí en mis pensamientos durante un día entero sin comer y una noche entera sin dormir, pero de nada sirvió. Más me habría valido haber dedicado ese tiempo al estudio».[55] Podemos tener demasiado o demasiado poco interés por las comodidades mundanas, y ambas cosas tienen sus costes: «El despilfarro conduce a la insubordinación, y la parsimonia, a la mezquindad». Ahora bien, un precio es más alto que el otro: «Es preferible ser mezquino a ser insubordinado».[56] En efecto, parece ser cierto que, incluso en el materialista mundo actual, nuestros modelos morales tienden a favorecer la vida sencilla, desde Mao hasta Mandela, Gandhi o la madre Teresa.

El riesgo de los ejemplos morales radica en que no pueden vivir conforme a los estándares irrealmente elevados que parecen encarnar. Tal fue el caso de Aung San Suu Kyi, la líder birmana que fue adorada durante décadas e incluso fue galardonada con el Premio Nobel de la Paz, antes de desilusionar a millones de personas por su aparente complicidad con la persecución de la minoría musulmana rohingya en Birmania. La madre Teresa ha sufrido una reacción violenta por parte de los críticos que sostienen que su preocupación por la salvación en el próximo mundo la llevó prácticamente a regodearse en la pobreza de este.

No obstante, el deseo de traer a la tierra a nuestros héroes puede ser tan patológico como el deseo de elevarlos a los cielos. Reconocer que alguien es en efecto moralmente

mejor que nosotros supone una lección de humildad y, al mismo tiempo, un acicate para tratar de llegar a ser mejores. Reconocer sus flaquezas humanas no debería ser una herramienta para arrastrarlos hasta nuestro nivel, sino un recordatorio de que los seres humanos no necesitan ser perfectos para alcanzar la plenitud de sus facultades. Quizá la función más útil de estos modelos sea que nos demuestran que el carácter es más importante que la lealtad sectaria a una religión o a una filosofía moral. Los ejemplos morales se emplean a veces para dividir a la gente, pero cuando sus virtudes son genuinas, son un medio para unirnos.

CAPÍTULO 23

Liberación

«Alégrate de liberarme. En este ciclo de existencia soy como una rana en un pozo sin agua»

«Está relativamente claro que, con el tiempo, la filosofía india clásica llega a reconocer la *mokṣa*, la liberación de las condiciones de la vida en el mundo, como el bien supremo.»[1] Este simple enunciado del estudioso Chakravarthi Ram-Prasad sintetiza la visión estándar que hallamos en casi todas las introducciones al pensamiento indio. La *mokṣa* es «un *summum bonum* común de todos los diferentes sistemas de la filosofía hindú, el budismo y el jainismo», conviene S. K. Saksena.[2] Es también una visión que parece proceder directamente de los Vedas. En los Upaniṣad, por ejemplo, figura un pasaje que enumera lo que hace la persona virtuosa: aprende el Veda, continúa estudiando el Veda en un lugar limpio, produce hijos y alumnos, concentra todos sus sentidos en el yo, no causa ningún daño. La consecuencia está clara: «Aquel que vive en efecto de este modo durante toda su vida alcanza el mundo del *Brahmā* y no retorna de nuevo aquí, ¡sin duda, no retorna de nuevo aquí!».[3]

La idea de que la filosofía india versa esencialmente sobre la *mokṣa* provoca no obstante gritos de indignación por parte de quienes piensan que se trata de una burda simplificación, que puede idealizar o condescender exagerando la idea de que «la India es espiritual». Daniel Raveh es uno de estos disidentes. «Existía un interés en la

mokṣa, pero también interesaban otras muchas cosas —me explicó—. Hay textos sobre argumentación filosófica, matemáticas, arquitectura, política, sociedad. Pero de algún modo los textos relativos a la *mokṣa* siempre se destacaban y los demás textos siempre se marginaban.»

Daya Krishna, profesor de Raveh, fue uno de los principales oponentes de la reducción de la filosofía india a la búsqueda de la *mokṣa*. «La filosofía india, desde la primera página de cualquier libro que trate del tema, se declara dedicada a la liberación final y definitiva del espíritu, o lo que técnicamente se conoce como *mokṣa*», señala correctamente con la intención de objetar.[4] No obstante, en un análisis más detenido, las objeciones de Krishna parecen más bien importantes matizaciones. Krishna identifica la fuente de interés en la *mokṣa* en las llamadas tradiciones *śramaṇa* del sāṃkhya, el budismo y el jainismo, que se mantuvieron al margen de la corriente dominante. Solo más tarde se incorporarían las ideas de la *mokṣa* a las tradiciones védicas ortodoxas.[5] Pero como aquí estamos hablando de las innovaciones que tuvieron lugar entre 900 y 600 a. C., apenas resulta engañoso afirmar en este punto que la *mokṣa* estaba profundamente arraigada en la filosofía clásica india. Como él mismo reconoce: «La idea de la *mokṣa* como el ideal más elevado para el hombre fue aceptada en la India ya por la época de los Upaniṣad y del Buda».[6]

La principal objeción de Krishna y Raveh no concierne tanto a la simple observación de que la *mokṣa* es desde hace mucho tiempo una preocupación central de la filosofía india cuanto a la sugerencia más fuerte de que es «la preocupación central en torno a la cual se entreteje la filosofía india en su totalidad».[7] Cuando Krishna dice que la *mokṣa* «no es la preocupación exclusiva de la filosofía india», está indudablemente en lo cierto, como lo está asimismo cuando señala que los indios no son los únicos interesados en la *mokṣa*.[8] Pero cuando dice: «Tampoco constituye la preocupación predominante», se adentra en un terreno más movedizo.[9] Se trata cuando menos de una

visión poco ortodoxa, pues él mismo acepta que la idea de que la *mokṣa* es la preocupación fundamental de la filosofía india es «ampliamente compartida tanto por los expertos como por los legos».10 La única excepción es, como de costumbre, la Cārvāka, que ve el placer en esta vida como la única meta.

Ahora bien, ¿qué es la *mokṣa* y cómo se alcanza? Para Radhakrishnan y Moore, la *mokṣa* en su sentido más general y su equivalente budista, el *nirvāṇa,* tienen el mismo significado esencial, a saber: «emancipación o liberación de la confusión y el sufrimiento, y liberación del renacimiento». Esto se sigue del respaldo por parte de las escuelas de la misma metafísica esencial del karma que analizamos anteriormente, en la que los seres humanos quedan atrapados en el *saṃsāra* (el ciclo de nacimientos y renacimientos).11

El análisis más detallado, sin embargo, revela múltiples diferencias, que apuntan a la sabiduría de seguir las advertencias de Daya Krishna acerca de la simplificación excesiva. «No existe una única *mokṣa* —dice Raveh— y hay muchos medios para la *mokṣa*.»

Las formas principales en las que puede alcanzarse la *mokṣa,* dependiendo de la tradición, son mediante el cese de la actividad que alimenta el ciclo de la reencarnación y mediante el logro del conocimiento salvífico, o bien mediante alguna combinación de ambas cosas. El jainismo hace hincapié en la primera senda aduciendo que, mediante la adopción de prácticas ascéticas, es posible detener la acumulación del karma y escapar del *saṃsāra*. La omnisciencia es una consecuencia de esto, más que una causa.

No obstante, es más frecuente que la salvación proceda de la iluminación. El *Nyāya Sūtra* de Gautama describe sucintamente el proceso mediante el cual la eliminación del falso conocimiento conduce a la liberación: «El dolor, el nacimiento, la actividad, las equivocaciones y las interpretaciones erróneas: de la aniquilación exitosa de

estos en orden inverso se sigue la liberación».[12] En primer lugar nos libramos de nuestra visión errónea del mundo. Esto conduce al perfeccionamiento moral, pues toda acción incorrecta se basa en la ignorancia de la naturaleza auténtica de la realidad. Esto desemboca en última instancia en inacción absoluta, que impide el renacimiento y, por ende, también el dolor y el sufrimiento. Esta secuencia básica se encuentra, con algunas variaciones, en casi todas las escuelas.

En todas las escuelas Vedānta, la *mokṣa* es el resultado del conocimiento de la identidad entre el Brahman (el principio divino) y el *ātman* (el yo individual), superando la falsa identificación de *jīva* (el yo perdurable) con el cuerpo. En el no dualismo de Śaṅkara, la *mokṣa* es una suerte de liberación que puede lograrse incluso antes de la muerte: «La persona que ha alcanzado el conocimiento verdadero está libre de su cuerpo incluso mientras vive todavía».[13] La liberación es una especie de unión con Brahman. Śaṅkara cita los Upaniṣad: «Como los ríos que fluyen hasta desaparecer en el mar, habiendo perdido su nombre y su forma, así también el hombre sabio liberado del nombre y de la forma va hacia la persona divina que es más grande que lo grande».[14] Śaṅkara explica que «el pasaje quiere decir únicamente que, al salir el yo del cuerpo, se desvanece todo conocimiento específico, no que se destruya el yo».[15] Se trata de la destrucción del yo individual, pero no del yo superior.

La escuela Vedānta Viśiṣṭādvaita también enfatiza la forma en la que el conocimiento es la ruta hacia la liberación: «Conociendo a Brahman, se convierte en Brahman».[16] Una vez más, la visión verdadera nos permite reconocer intelectualmente y alcanzar efectivamente la unidad esencial de la realidad: «La forma propia del alma está libre de todas las diferenciaciones consistentes en las distinciones generadas por la evolución natural de la *pakṛti* [materialidad] en los cuerpos de los dioses, los hombres, etc.».[17] Análogamente, en el yoga, es el conocimiento de la distinción entre la conciencia ordinaria *(citta)* y la

conciencia auténtica del vidente *(puruṣa)* lo que conduce a la liberación espiritual.[18]

El vínculo entre el conocimiento y la salvación es identificado por numerosos comentaristas como una característica central de la filosofía india. «El filosofar, en el sentido de intentar comprender la naturaleza de aquello en lo que uno centra su atención, está directamente asociado con el destino personal —dice Sue Hamilton—. Por consiguiente, la filosofía no se concibe en términos de una actividad intelectual profesional que puede dejarse de lado al final de la jornada laboral, sino como un intento de comprender la naturaleza auténtica de la realidad en términos de una búsqueda interior o espiritual.»[19] Ram-Prasad dice que en la India «todas las escuelas comparten la convicción de que el conocimiento de cómo son realmente las cosas transforma efectivamente a aquel que conoce, alterando la conciencia y las condiciones mismas de la existencia».[20] Análogamente, Joel Kupperman afirma que la filosofía occidental opera con una «pantalla partida» que divide lo moral y lo no moral, mientras que la filosofía india ofrece «una aproximación unitaria a todas las decisiones vitales».[21] Esto conecta con lo que ya hemos visto acerca de la dificultad de separar con nitidez la religión y la filosofía. También sugiere que el bien superior no es la verdad abstracta y que, en cierto sentido, lo bueno es más importante que lo verdadero. «Siempre resulta apropiado decir la verdad —dice el *Mahābhārata*—, pero es mejor todavía decir lo que resulta beneficioso que decir lo que es verdadero.»[22]

En el budismo podemos encontrar tanto los senderos (in-)activos como contemplativos hacia la salvación, reflejados en los dos tipos clave de meditación practicados. La meditación *samatha* aspira a serenar la mente y al cese de la actividad, en tanto que la meditación *vipassana* aspira a la percepción intuitiva. Se debate intensamente si ambas deberían considerarse dos actividades completamente independientes o parte de la misma práctica esencial. Muchos textos destacan el fin de la actividad. «¿Cuál es la

noble verdad de la cesación del sufrimiento? —pregunta el *Majjhima-nikāya*—. Es la cesación completa y desapasionada de este mismo anhelo, el abandono y el rechazo del anhelo, la liberación del anhelo y la aversión al anhelo.»[23] Ahora bien, ¿es el fin del *saṃsāra* el que pone fin al anhelo o bien el fin del anhelo el que nos permite escapar del *saṃsāra*? ¿Y es el conocimiento el que nos trae el *nirvāṇa* o es el *nirvāṇa* el que trae consigo el conocimiento? Los diferentes pensadores ofrecen diferentes respuestas, o problematizan la pregunta.

La ambigüedad se hace extensiva a la naturaleza del propio *nirvāṇa*. El *nirvāṇa* parece a menudo una especie de extinción, lo cual remite a la etimología sánscrita de la palabra, que significa literalmente «apagar». En los textos budistas, el sabio iluminado se compara a veces con una llama apagada por el viento. Paradójicamente, la salvación es asimismo la extinción: «El *nirvāṇa* es, pero no el hombre que lo busca. El sendero existe, pero no el viajero que lo recorre».[24] La resolución de esta paradoja viene de la concepción budista del yo carente de esencia. Lo que se extingue cuando logramos la iluminación no es el yo, sino una ilusión del yo. La liberación es la libertad de tales ilusiones y, por tanto, implica el fin del yo convencional e ilusorio.

También existe un debate sobre cuándo se alcanza el *nirvāṇa*, con un espectro de opiniones que van desde un momento después de la muerte hasta el aquí y ahora. En la tradición theravāda temprana, el Buda es liberado en el momento de la iluminación. La tradición mahāyāna posterior sostiene que el *bodhisattva* iluminado ha de esperar hasta que se le una el resto del mundo para que su liberación sea completa, algo denominado en ocasiones *parinirvāṇa* o liberación final. Una analogía de esto es que la iluminación es como retirar una olla del fuego, pero la libertad final solo llega cuando esta ha perdido finalmente todo su calor.[25] Ahora bien, esta espera se presenta también como una elección: el *bodhisattva* pospone la liberación definitiva con el fin de ayudar al resto del

mundo.[26]

Una complicación ulterior es que para el mahāyāna, que incluye el budismo tibetano y el zen, existe un sentido en el que el *nirvāṇa* es el *saṃsāra* y el *saṃsāra* es el *nirvāṇa*.[27] «El *nirvāṇa* en el sentido del mahāyāna —dice Abe Masao— es simplemente la comprensión del *saṃsāra* como realmente el *saṃsāra*, ni más ni menos, mediante un retorno completo al propio *saṃsāra*. Por tal motivo, en el budismo mahāyāna se dice a menudo del verdadero *nirvāṇa* que "el *saṃsāra*-tal-como-es es el *nirvāṇa*".»[28] Análogamente, Karaki Junzō escribe: «No deberíamos pensar que a la transitoriedad del nacimiento-y-muerte le sigue la permanencia del *nirvāṇa*. Antes bien, la transitoriedad es el *nirvāṇa*; nacimientoy-muerte es *nirvāṇa*».[29] En este sentido, el *nirvāṇa* no es un lugar o un estado que alcancemos tras la muerte. Como dice Ram-Prasad, es «simplemente (!) un cambio en nuestra perspectiva sobre nosotros mismos y el mundo».[30] Esta clase de *nirvāṇa* resulta más comprensible desde un punto de vista naturalista que la perspectiva de escapar a los ciclos de la reencarnación. La idea de que una comprensión plena de la transitoriedad y la vacuidad del yo proporciona algún tipo de liberación puede entenderse en términos básicamente profanos.

Las ideas del *nirvāṇa* no están confinadas a los académicos e intelectuales, sino que forman parte del imaginario popular indio. A juicio de S. K. Saksena: «Incluso hoy en día, cuando estas creencias filosóficas tradicionales se han apagado en el estrés y los conflictos de la vida moderna, resulta difícil decir que un indio vive su vida cotidiana de nacimiento, matrimonio y muerte sin sentirse impresionado ni afectado por estas creencias, la verdad de las cuales parece sentir en sus propios huesos».[31] Estas palabras datan de 1957, pero posiblemente sigan siendo tan ciertas en la actualidad como lo eran sesenta años atrás y probablemente lo sigan siendo durante mucho tiempo. Ahora bien, ¿de qué manera influyen estas ideas del *saṃsāra*, el *nirvāṇa* y la *mokṣa* en la vida real de la

gente? Ya hemos visto que la metafísica del karma puede fomentar una cierta aceptación de nuestro destino en esta vida, y un cierto grado de desapego de la vida y las preocupaciones mundanas. En la filosofía india, esto no suele manifestarse como una antipatía positiva hacia los bienes o la riqueza mundanos, siempre y cuando estos se mantengan en su lugar. «La emancipación no existe en la pobreza; tampoco se hallará la esclavitud en la riqueza —dice el *Mahābhārata*—. Tanto el indigente como el rico alcanzan únicamente la emancipación mediante el conocimiento.»[32]

La prosperidad física y material no es mala, sino irrelevante: «Cuando reflexionamos debidamente [...] llegamos a saber que las cosas de este mundo son tan poco valiosas como la paja».[33] Esto es similar a la visión de los antiguos estoicos griegos y romanos, quienes defendían que la riqueza era algo «indiferente» que no deberíamos tener miedo de utilizar pero tampoco debería preocuparnos no poseer. «Nadie ha condenado a la sabiduría a la pobreza», decía el (muy rico) Séneca. Epicteto sugería que tratásemos la riqueza como tratamos las cosas buenas en un banquete: «Si te ofrecen algo, extiende tu mano y toma tu parte con moderación. Si ha pasado de largo, no lo detengas. Si aún no ha sido ofrecido, no extiendas tu deseo hacia ello; espera que llegue a ti».[34]

Esta posición moderada, sin embargo, no se mantiene en todo momento en la filosofía india. A veces parece otorgarse más valor a los bienes mundanos. El *artha*, la ventaja o prosperidad material, figura en la mayoría de las listas de las metas legítimas del esfuerzo humano *(purusa-arthas)* halladas en los textos ortodoxos, junto con el placer *(kama)*, la conducta ética o virtuosa *(dharma)* y en algunos listados la *mokṣa*.[35] En el *Artha-Śāstra*, escrito entre el siglo II a. C. y el siglo III d. C., adquiere una relevancia de primer orden.

Al mismo tiempo, los bienes mundanos se desestiman con frecuencia junto con todos los apegos, incluidos a las personas. El *Mahābhārata* dice que «el apego a los objetos

mundanos es generador del mal. Los parientes, hijos, esposos, el propio cuerpo y todas las posesiones atesoradas con esmero son insustanciales y de nada sirven en el próximo mundo».[36] No sirven de nada porque sencillamente no estarán allí, según *Las leyes de Manu*: «Pues en el siguiente mundo ni el padre ni la madre ni la esposa ni los hijos ni las relaciones permanecen para acompañarle; solo el mérito espiritual permanece (con él)».[37]

Análogamente, el *Bhagavad Gītā* advierte que «cuando un hombre se preocupa en su mente por los objetos sensibles, se produce el apego a ellos. Del apego surge el deseo, y del deseo nace la ira. De la ira brota el desconcierto, del desconcierto la pérdida de memoria, de la pérdida de memoria la destrucción de la inteligencia, y la destrucción de la inteligencia le lleva a perecer». Solo «el hombre de mente disciplinada» que se mueve por el mundo «con los sentidos bajo control y libre de apegos y aversiones» puede lograr «la pureza de espíritu».[38]

Estas actitudes se han mantenido en las escuelas heterodoxas. A los jainistas, por ejemplo, se les dice: «Los legos deberían hacer el amor con sus esposas sin sentir siquiera apego».[39] El budismo es conocido quizá sobre todo por su defensa del no-apego, que con frecuencia se expresa en términos bastante extremos. «Si alguien destruye sus pasiones, si es indiferente a la comida, si ha percibido la naturaleza de la liberación y la libertad sin condiciones, su camino es difícil de entender como el de las aves por el cielo. Incluso los dioses envidian a aquel cuyos sentidos están sometidos como los caballos bien domados por el auriga»,[40] dice el *Dhammapāda*, que añade: «No seas amigo del mundo».[41]

El énfasis budista en el desapego ha creado una tensión histórica entre un compromiso social activo compasivo y un retiro del mundo que a menudo se dice que se requiere para alcanzar el *nirvāṇa*. Un texto temprano en pali, el *Sūtra del rinoceronte*, subraya la necesidad de aislamiento social y ofrece una advertencia vívida contra los peligros de

acercarse demasiado a la gente:

Aquel cuya mente
está enredada en la simpatía
hacia amigos y compañeros
descuida la verdadera meta.

Viendo este peligro en la intimidad,
vaga solo
como un rinoceronte.[42]

A veces, esta indiferencia hacia el mundo y el deseo de apartarse de él se transforman en auténtica repugnancia. El *Dhammapāda* nos invita a «contemplar este cuerpo embellecido» como «un terreno donde anidan las enfermedades» y «un amasijo de llagas, lleno de enfermedades, el objeto de muchos planes, sin nada estable ni duradero». Nos recuerda que «cuando la vida acabe en la muerte, este cuerpo putrefacto se disolverá» y que la ciudad está «construida con huesos, y enlucida con sangre y carne».[43]

En esto, el budismo se limitaba a proseguir un tema hallado en las escuelas ortodoxas indias. Tomemos este sorprendente pasaje de los Upaniṣad:

> En este cuerpo hediondo e insustancial, que es un conglomerado de hueso, piel, músculo, médula, carne, semen, sangre, moco, lágrimas, legañas, heces, orina, aliento, bilis y flema, ¿qué tiene de bueno el disfrute de los deseos? En este cuerpo, afligido por el deseo, la ira, la codicia, el engaño, el temor, el desaliento, la envidia, la separación de lo deseable, la unión con lo indeseable, el hambre, la sed, la senilidad, la muerte, las enfermedades, la aflicción y cosas similares, ¿qué tiene de bueno el disfrute de los deseos?
>
> Y vemos que todo este mundo está decayendo, como los mosquitos, la hierba y los árboles que surgen y perecen. [...]
>
> En esta suerte de ciclo de la existencia *(saṁsāra)*, ¿qué tiene de bueno el disfrute de los deseos, cuando una vez que el hombre se ha alimentado de ellos se constata repetidamente su regreso aquí a la Tierra?
>
> Alégrate de liberarme. En este ciclo de existencia soy como una rana en un pozo sin agua.[44]

Una vez más, sin embargo, es posible hallar muchos pasajes más moderados, que desaconsejan tanto el deseo excesivo como la repulsión. El primer discurso del Buda en el Canon Pali defiende explícitamente la evitación de los extremos de la indulgencia sensual y el ascetismo enojoso. Es preciso evitar ambos para seguir el «camino medio», que «da lugar a la visión, que da lugar al conocimiento, y conduce a la paz, al conocimiento directo, a la iluminación, al *nibbāna [nirvāṇa]*».[45] Análogamente, un texto budista (hīnayāna) temprano describe dos herejías «mediante las cuales unos no alcanzan la verdad y otros sobrepasan la verdad». Aquellos que no la alcanzan «se deleitan en la existencia, disfrutan de la existencia, se regocijan en la existencia, de modo que cuando se les predica la doctrina del cese de la existencia, sus mentes no saltan hacia ella, no tienen una disposición favorable hacia ella, no descansan en ella, no la adoptan». Pero aquellos que sobrepasan la verdad «están afligidos y avergonzados y detestan la existencia, y acogen de buen grado el pensamiento de la no existencia». El camino correcto es una «ausencia de pasión» más neutral hacia las cosas y una cesación del anhelo.[46]

La actitud adecuada hacia la riqueza viene determinada en parte por tu papel en la sociedad, lo cual se refleja en la idea hindú de las cuatro etapas de la vida: el estudiante *(brahmacarya)*, el cabeza de familia *(gārhasthya)*, el habitante del bosque *(vānaprastha)* y el asceta errante *(sunnyāsa)*. Durante la segunda de ellas, resulta totalmente apropiado acumular riqueza para mantener a tu familia. Con la llegada del primer nieto, sin embargo, es hora de centrarse más en la reflexión y el desarrollo espiritual en el bosque. Por último, al final de la vida, habría de renunciarse a toda riqueza en preparación para la partida de este mundo y sus preocupaciones. Aunque pocos siguen estas etapas estrictamente, estas representan un ideal poderosamente persistente, que explica y justifica diferentes actitudes hacia la prosperidad material en diferentes momentos de la vida. Pero incluso cuando resulta apropiado ganarse el sustento, nunca está bien aferrarse

demasiado a este mundo, pues esto obstaculiza el camino hacia la liberación última de su ciclo de renacimientos y sufrimiento.

El repertorio de actitudes hacia los bienes mundanos, desde la renuncia absoluta hasta la aceptación como una meta vital legítima, siempre dependientes del contexto, se ve reflejado en la India actual, donde los ascetas son venerados, pero no se desprecia y con frecuencia se admira a los ricos. Ni la riqueza ni la pobreza son buenas o malas en sí mismas; todo depende de cómo y por qué alguien se encuentra en una determinada condición material. Esto ayuda a explicar por qué tantos gurús no se ven arruinados automáticamente por las historias de su enorme riqueza personal. Muchos «gurús-emprendedores» han aparecido incluso en *The Economist* como resultado de su visión para los negocios. La empresa MSG (Messenger of God, es decir, Mensajero de Dios), dirigida por Gurmeet Ram Rahim Singh, hace películas al estilo de Bollywood y tiene más de ciento cincuenta productos de consumo. Un profesor de yoga llamado Ramdev posee una gama de medicamentos y productos de belleza «ayurvédicos» y se está diversificando hacia alimentos y detergentes. En una semana, su marca Patanjali emitió diecisiete mil anuncios de televisión, batiendo el récord de gasto en enero de 2016.[47] Siempre y cuando se vea que los gurús desempeñan una labor humanitaria con una buena parte de sus beneficios gigantescos, no se antoja escandaloso que los logren.

La legendaria «espiritualidad» de la India está quizá mucho más arraigada en la vida terrenal de lo que sugieren los estereotipos. La *mokṣa* parece apuntar a preocupaciones relativas a otro mundo, pero se alcanza mediante la acción correcta en esta vida. Dado que todo cuanto hacemos tiene consecuencias kármicas, eso significa que la ética está por todas partes y nuestro interés propio nunca es separable de los intereses de los demás. Quizá no sea descabellado suponer que esta visión del mundo posee profundas raíces en el psiquismo indio y genera un sentido omnipresente de lo espiritual y lo ético.

CAPÍTULO 24

Fugacidad

«Un delicado intento de realizar algo posible en esta cosa imposible que conocemos como vida»

No es infrecuente ver a un grupo de personas contemplando una misma cosa en una galería de arte. Pero no hay ninguna obra de arte que ver allí donde se congregan estos observadores silenciosos en el Museo Idemitsu de Tokio. Están sentados en bancos situados fuera del espacio de exposiciones ante una ventana que da a los parques del Palacio Imperial. Después de dedicar tiempo a ver cuadros principalmente de escenas naturales, ahora están contemplando en directo un espacio natural en el corazón de la ciudad.

La sensibilidad japonesa hacia la naturaleza, y especialmente hacia el paso de las estaciones, es algo más que un mero estereotipo pintoresco. Ahora bien, su naturaleza y su significado son escurridizos. No se trata de una característica separada y definida de su cosmovisión, una especie de extra que pueda añadirse a cualquier tradición. Está arraigada en toda una forma de relacionarse con el mundo, que representa una alternativa radical a la mayoría de las demás tradiciones.

Empecé a hacerme una idea de ello al hablar con Kobayashi Yasuo sobre lo que distingue la filosofía japonesa. «Tiendo a pensar que en la historia y la cultura japonesas podemos hallar una especie de filosofía —me dijo —, pero no se trata de una reconstrucción conceptual del

mundo» a la manera de Platón o de Aristóteles. Antes bien, «se basa en una suerte de reacción estética», localizada en «el punto de encuentro entre el ser humano y el mundo». Es «muy sensible» y experiencial, y toca «lo más cercano». En esto reside tanto el «problema» como el «encanto del pensamiento filosófico japonés».

Por entonces me esforzaba por entender lo que esto significaba (y hasta cierto punto continúo esforzándome), y solo mucho después percibiría la conexión con algo que dijera otro filósofo, Kazashi Nobuo, acerca del pensamiento tradicional japonés. «No existe ninguna separación tajante entre lo estético, lo moral y lo religioso.» Por poner un ejemplo claro, en el sintoísmo, la religión/filosofía autóctona, «no existe ningún código moral claro, como los diez mandamientos. Se trata de una apreciación estética de la naturaleza y las relaciones humanas».

Un problema que tengo como occidental a la hora de entender esto es que las connotaciones principales del término «estético» para mí se refieren al arte, con la apreciación de la belleza natural como una segunda consideración. Ahora bien, en su sentido original y más amplio, lo estético es «lo relacionado con la experiencia sentida», del griego *aisthēta* (cosas perceptibles) y *aisthesthai* (percibir). Solo más adelante, en el siglo XIX, llegó a ser común el sentido de «preocupado por la belleza». Decir que la filosofía japonesa es estética más que conceptual no supone principalmente decir que se preocupa de la apreciación de la belleza (artística, natural o de otra índole), sino que se centra en lo experiencial.

En mi primera redacción de la última oración, escribí «lo experiencial más que lo intelectual» y luego estuve a punto de añadir «basado en el sentimiento más que en el pensamiento». Se trataba de un error, bastante instructivo por cierto. La psicología y la filosofía han distinguido tradicionalmente entre lo afectivo, que concierne a las emociones, y lo cognitivo, que concierne a la intelección. Pero no existe ninguna división nítida entre ambos, como la obra del psicólogo Antonio Damasio ha contribuido a

demostrar.[1] Nuestras respuestas emocionales implican con frecuencia juicios, como cuando tenemos miedo porque juzgamos implícitamente que algo es peligroso, o nos sentimos molestos porque juzgamos que nos han defraudado. Además, nuestros razonamientos están movidos con frecuencia por la emoción, como cuando nos convencemos de que sabemos más sobre un tema de lo que en realidad sabemos para evitar el bochorno.

La filosofía japonesa cuestiona asimismo la división entre sentir y pensar. La clase de sensibilidad estética que describen Kobayashi y Kazashi no es una reacción visceral e irreflexiva. Es una especie de sensibilidad reflexiva, que trata de comprender atendiendo cuidadosamente a lo que está siendo experimentado. Se trata de un pensamiento, pero no basado principalmente en conceptos. «Lo importante es sentir, no conceptualizar», dice Kobayashi, un filósofo dedicado a la tarea de pensar.

Para Kobayashi, esto implica la proximidad a las cosas. A ello se refiere cuando afirma que la filosofía japonesa «toca». Combina imágenes espaciales y temporales para expresar esto, diciendo que «lo más importante no sucede allí, sino en lo que está presente». Si podemos lograr esta proximidad, se genera una comprensión real de un género difícil de definir.

Tomemos, por ejemplo, el sentido de la fugacidad e imperfección de todas las cosas. Todas las filosofías han reconocido de algún modo esta transitoriedad, pero la mayoría postulan asimismo algún tipo de mundo real inmutable por detrás del mundo de las apariencias. Platón, por ejemplo, concebía esta vida como una especie de ilusión efímera. Pero, como señala Abe Masao, «se aferraba a una idea de un reino inmutable» de formas inalterables más allá de este mundo.[2] En las sociedades influenciadas por el budismo, la transitoriedad es más profunda y se ha expresado frecuentemente con palabras, como en el célebre poema *Esqueletos* de Ikkyū:

Vanidad de vanidades,
la forma de alguien

a quien vi esta mañana
se ha convertido en la nube de humo
del cielo del atardecer.

En todas las culturas podemos encontrar ejemplos del *memento mori,* recordatorios de la fragilidad de la vida y la inevitabilidad de la muerte. En el budismo, el sentido de la «mutabilidad de este mundo» es mucho más profundo que esta aceptación ordinaria de la mortalidad. «A ojos de la ilusión parece que, aunque el cuerpo muera, el alma no —dice Ikkyū en prosa—. Se trata de un error tremendo. El hombre iluminado declara que ambos perecen juntos.»

En la filosofía budista, la fugacidad se ha analizado en términos de vacuidad (*śūnyatā* en sánscrito, *mu* en japonés). Pero incluso en estas tradiciones, es más importante sentir de veras lo que significa la vacuidad, la transitoriedad o la nada que definirla o analizarla conceptualmente. Como una idea meramente abstracta, resulta prácticamente inútil. Cualquiera puede entender intelectualmente que todo pasa. Pero para que esta idea influya en nuestra forma de vivir, necesitamos sentirla. Esto es lo que hacen los japoneses. Cuando la multitud se reúne para contemplar las flores de cerezo mientras estas desaparecen arrastradas por el viento, aprecia una belleza que, por su propia naturaleza, es efímera, no eterna. «Las flores de cerezo son muy hermosas, el viento las arrastra y no queda nada, ya no hay flores y vemos esta clase de vacío, pero lo admiramos —dice Kobayashi—. Es un momento único y especial.» Aunque más sobresaliente en Japón, se trata de algo compartido por todo el Extremo Oriente. La multitud se congrega para ver los cerezos en flor en primavera en el parque Yuyuantan de Pekín y a lo largo de la calle Yeouiseo-ro de Seúl, como lo hace en el parque Maruyama de Kioto.

El vacío constituye aquí ante todo un aspecto de la experiencia que solo posteriormente se analiza en términos filosóficos. No se trata de un concepto filosófico que luego tomemos y apliquemos a nuestra experiencia. Lo mismo sucede con el tiempo. «El tiempo siempre está presente para nosotros», dice Kobayashi, no como un concepto, sino como

un sentimiento. En el festival de *hanami*, el ritual anual de salir a comer, beber y cantar bajo las flores de los cerezos durante el breve periodo previo a su caída, «descubrimos la verdad sobre el tiempo». El problema para Kobayashi, como filósofo, radica en que «no podemos conceptualizar esta estética».

La naturaleza estética del pensamiento japonés fomenta la sensibilidad hacia el paso del tiempo y la transitoriedad. No obstante, va mucho más allá de esto. Como sugería Kazashi, la propia ética está arriagada en la estética. En el corazón de la estética japonesa residen los valores de «pureza, entusiasmo y sencillez», como dice Kazashi. Esto se manifiesta en el arte: en el haiku cada sílaba se escoge cuidadosamente, en un cuadro no se desperdicia ni una sola pincelada. Pero estos valores son también claramente valores éticos. Así, por ejemplo, en la mesa no se desperdicia nada de comida, en contraste con China, donde las sobras e incluso las mesas desordenadas (a ojos japoneses) son casi algo positivo. Yo mismo advertí esto en China, especialmente durante mi estancia en un hotel como invitado de una revista. La directora del hotel me acompañaba en muchas de mis comidas, siempre pedía mucho más de lo que éramos capaces de comer y nunca terminaba sus platos. (He oído decir que esto está empezando a causar problemas en Japón, pues cada vez son más los turistas chinos que ofenden las sensibilidades locales.)

Estos valores de «pureza, entusiasmo y sencillez» parecen subyacer asimismo a las cualidades éticas observadas por el poeta bengalí Rabindranath Tagore durante su visita a Japón en 1916. «Los japoneses no derrochan su energía en gritos y disputas inútiles —observaba—, y como no se derrocha energía, esta no escasea cuando se necesita. La serenidad y la fortaleza del cuerpo y la mente forman parte de su autorrealización nacional.»[3]

Esta relación entre lo estético y lo ético cuestiona uno de los dogmas fundamentales de la filosofía occidental

moderna, conocido como la «brecha entre ser y deber ser». Atribuida con frecuencia a David Hume, se trata de la idea de que nada acerca de cómo *es* el mundo puede decirnos cómo *debería ser* o cómo deberíamos actuar. Los hechos son hechos, los valores son valores, y no cabe transformar lógicamente los unos en los otros. No obstante, eso no impide que mucha gente dé ese salto. Al leer cualquier sistema moral, Hume observaba que siempre había un punto en el que «de pronto, me encuentro con la sorpresa de que, en vez de las cópulas habituales de las proposiciones *es* y *no es*, no veo ninguna proposición que no esté conectada con un *debe* o *no debe*. Este cambio es imperceptible, pero resulta, sin embargo, de la mayor importancia».[4] Algunos de los ejemplos más notorios de esta falacia se encuentran cuando alguien salta del (supuesto) hecho de que una cierta clase de conducta humana sea natural a que sea moralmente correcta, o de que sea antinatural a que sea moralmente incorrecta. Pero el hecho de que el deseo de venganza sea natural no justifica moralmente seguirlo, del mismo modo que la antinaturalidad de los inodoros no torna inmoral su uso.

Superficialmente, una ética basada en una atención estética al orden natural comete el mismo error, saltando a conclusiones acerca de lo que es bueno sobre la base de nuestra idea de naturaleza. De hecho, la conexión entre el ser y el deber ser es muy diferente en este contexto, entre otras razones porque no se hace ninguna inferencia lógica y, por consiguiente, no se comete ninguna falacia lógica. El objetivo del enfoque estético consiste en reemplazar la deducción racional por la sensibilidad estética.

Consideremos las actitudes hacia la transitoriedad. No se lleva a cabo aquí ninguna deducción a partir de la premisa «todo es transitorio» a la conclusión «por tanto, deberíamos vivir de esta o de aquella forma». Antes bien, llegamos a descubrir la mejor manera de vivir comprendiendo la naturaleza de la transitoriedad y su relación con nuestra existencia. Nuestras actitudes se desarrollan en respuesta a nuestra conciencia, no como una

simple consecuencia lógica de ellas. O dicho de otro modo, llegamos a apreciar con más profundidad el significado de la transitoriedad misma, no lo que se sigue lógicamente de esta.

Por poner otro ejemplo, podríamos tomar nuestra conciencia del sufrimiento ajeno como una especie de premisa en una argumentación racional. Pero esto entrañaría el riesgo de incurrir en la falacia del ser y el deber ser: «Tal acción causa sufrimiento, luego no debería realizarla» no es una deducción lógica válida, pues en la conclusión se formula un deber ser que no figura en las premisas. Ahora bien, cuando modificamos nuestro comportamiento hacia los demás en respuesta a un reconocimiento de su sufrimiento, no cometemos ninguna falacia semejante, ya que nuestra respuesta es afectiva, no lógica. Pero subrayemos una vez más que no se trata de un acto irreflexivo. El pensamiento no consiste exclusivamente en la deducción racional. El pensamiento implica asimismo prestar atención y percatarse de lo más importante.

Si es cierto que existen formas serias de pensar que no consisten en seguir cadenas de razonamiento lógico, no sería posible captar esto simplemente leyendo el tipo de explicación sistemática que estoy tratando de exponer aquí. Para apreciar la centralidad de lo estético en la filosofía japonesa, es preciso cultivar algo de esa misma sensibilidad. El texto más útil que yo he encontrado para ayudarnos en esta tarea es *El libro del té*, escrito por Okakura Kakuzō en 1906. En ciertos sentidos es una obra romántica, que celebra la cultura de la ceremonia del té que ya estaba en declive cuando se escribió el libro y que es extremadamente marginal en la sociedad japonesa actual. Las personas a las que conocí, o bien llevaban muchos años sin participar en una, o bien, en el caso de algunas de las más jóvenes, no habían participado jamás.

No obstante, Okakura capta hermosamente las sensibilidades que subyacen a la ceremonia del té y que perduran más allá de esta. Muestra la apreciación estética más que intelectual de la vacuidad y la transitoriedad de la

acción. «El teísmo —afirma— es un culto fundado en la adoración de lo bello entre los sórdidos hechos de la existencia diaria. [...] Es esencialmente una adoración de lo imperfecto, pues es un delicado intento de realizar algo posible en esta cosa imposible que conocemos como vida.»[5] La fugacidad del té es un recordatorio de la fugacidad de la vida, y de la vanidad de pensar que su valor yace en algo trascendente o eterno: «Cuando consideramos lo pequeña que es a la postre la copa del disfrute humano, cuán pronto rebosa de lágrimas, cuán pronto se apura en nuestra sed insaciable de infinitud, no nos culparemos a nosotros mismos por conceder una enorme importancia a la taza de té».[6] Los humanos no son excepcionales por haberse elevado por encima del mundo natural, sino por haber llegado a verlo como algo más que un mero sistema funcional carente de sentido. Para Okakura, el *Homo sapiens* primitivo llegó a ser plenamente humano «alzándose por encima de las crudas necesidades de la naturaleza. Ingresó en el reino del arte cuando percibió la utilidad sutil de lo inútil».[7]

Los japoneses designan esta sensibilidad a la imperfección y la transitoriedad como *mono no aware*. Posee una dimensión ética, toda vez que fomenta una especie de modestia que nos vuelve más abiertos al valor de las cosas que nos trascienden. «Aquellos que son incapaces de sentir en sí mismos la pequeñez de las cosas grandes son propensos a ignorar la grandeza de las cosas pequeñas en los demás», dice Okakura.[8] Esta actitud genera asimismo un humor autocrítico. «El teísmo —dice Okakura— es el noble secreto de reírte de ti mismo, con serenidad pero a conciencia, por lo que es humor en sí mismo, la sonrisa de la filosofía.»[9]

El estereotipo de los japoneses es de trabajadores serios y disciplinados, formales y preocupados por guardar las apariencias. Sin embargo, como tuve la oportunidad de descubrir en persona en Japón, la realidad es mucho más amable. Las sonrisas afectuosas son comunes, como lo es la risa. La tradición zen en particular refleja esta

circunstancia. Muchas historias hablan de maestros zen que ríen a carcajadas (al menos cuando no están golpeando a sus novicios). El principio estético *wabi-sabi* se refiere a captar el *pathos* agridulce de las cosas, y esa dulzura nunca es dominada por lo agrio.

Japón ejerce una fascinación particular para muchos en Occidente. Por una parte, parece sumamente moderno y occidental en su infraestructura y, por otra parte, parece totalmente exótico y extraño en su superestructura cultural. No obstante, pese a su alteridad, posee en muchos sentidos una tradición filosófica de la que es más fácil aprender y nutrirse que de muchas otras. No está vinculada a ninguna metafísica religiosa en particular, sino que se halla esencialmente arraigada en la apreciación y la atención al mundo inmanente de la naturaleza. Es reflexivo pero no puramente, ni siquiera principalmente, de una manera analítica y lógica. Su filosofía ofrece una oportunidad de profundizar y enriquecer otros sistemas filosóficos sin exigirles que renuncien a nada esencial en ellos.

CAPÍTULO 25

Imparcialidad

«Que todos cuenten como uno y nadie como más de uno»

La mayoría de nosotros pensamos que cualquiera que done uno de sus riñones a un completo desconocido es un tipo especial de altruista. Pero para Zell Kravinsky, la opción más problemática no era dar un órgano. Calculó que si donaba su riñón, su riesgo de morir como donante era de uno entre cuatro mil. Sin un riñón donado, la probabilidad de que muriese el receptor potencial era de uno. Como buen matemático, Kravinsky concluyó que no donar su riñón significaría que valoraba su propia vida cuatro mil veces más que la del receptor. Dado que todas las vidas humanas poseen de hecho el mismo valor, eso sería una obscenidad. Así pues Kravinsky, que ya era un filántropo, añadió a las donaciones monetarias su riñón.

Algunos piensan que está loco, pero Kravinsky dice no sentirse así. «Estoy buscando la vida moral —explica—. Esto significa que no puedo tener riqueza ni disponer de dos riñones cuando otros no tienen ninguno. No puedo valorarme a mí mismo ni mi vida por encima de los demás.»[1]

Kravinsky no llegó a esta conclusión basándose en ninguna filosofía moral, pero la lógica que siguió coincide con la del utilitarismo, una filosofía moral creada por Jeremy Bentham a finales del siglo XVIII y desarrollada posteriormente por su ahijado John Stuart Mill. Uno de los

principales utilitaristas contemporáneos del mundo, Peter Singer, utiliza a Kravinsky para ejemplificar sus teorías en acción. Para los utilitaristas, las acciones moralmente correctas son las que promueven la mayor «utilidad» global, y las acciones moralmente incorrectas la disminuyen. Los diferentes teóricos definen la utilidad de diversas formas en términos de felicidad, placer, bienestar o satisfacción de preferencias. Así, por ejemplo, si tienes que elegir entre donar mil euros a organizaciones benéficas para salvar tres vidas o pagar un perro guía para una persona ciega durante unos cuantos meses, donas para salvar vidas.

En estos términos tan sumarios, el utilitarismo puede antojarse sensato y atractivo. Ahora bien, si lo llevamos a su conclusión lógica, resulta extremadamente exigente. Supongamos que te estás preguntando dónde leer el capítulo siguiente de este libro. Podrías sentarte en una bonita cafetería y gastarte unos euros en un café con leche. O, en lugar de ello, podrías donar ese dinero a una organización benéfica y leer el libro en casa. Entregar ese dinero a la organización adecuada proporcionará un beneficio mucho mayor a otra persona del que te reportaría tu café. Hay personas que viven con un dólar al día, para quienes ese dinero podría marcar la diferencia entre acostarse o no hambrientas. Ahora bien, esto vale para todo aquello que compras sin que sea estrictamente necesario. Para maximizar la utilidad, has de regalar hasta el último céntimo no necesario para disfrutar de un bienestar razonable.

Al describir el utilitarismo, los manuales tienden a subrayar el hincapié que hace en las consecuencias. Esto es lo que lo distingue supuestamente de las demás tradiciones importantes de la filosofía moral occidental: la ética deontológica, que se centra en los deberes, y la ética de la virtud, que se centra en el carácter. Pero, a mi parecer, lo que distingue realmente el utilitarismo no solo de estos sistemas, sino de otros marcos morales del mundo entero, es su absoluta imparcialidad. Exige que tratemos por igual los intereses de todos, independientemente de nuestra

relación con ellos. Otras teorías morales suelen decir que tenemos más deberes morales hacia unos que hacia otros, y sobre todo hacia nuestra familia.

Consideremos las filosofías indias. Aunque muchas sí que promueven una especie de benevolencia o compasión universal, esta no supone un deber de maximizar el bienestar total global. El foco de atención principal recae en las consecuencias kármicas de la acción para el actor, no en los beneficios prácticos para los demás. Por muy bien que trates a los otros, no puedes concederles el bien supremo: la *mokṣa* o el *nirvāṇa*, la liberación del ciclo de reencarnaciones. El mayor bien para el mayor número escapa a nuestro control, por lo que sería absurdo ubicarlo en el corazón de la ética.

En la tradición de la virtud, la imparcialidad absoluta se rechaza más abiertamente aún. Roger Ames describe el confucianismo como una forma de «ética de roles», precisamente porque dice que tus obligaciones difieren en función de tu papel en la sociedad.[2] Las responsabilidades morales de padres e hijos, maridos y mujeres, gobernantes y gobernados, difieren en todos los casos. Otro tanto sucede en la sociedad akan africana, en la que Pieter H. Coetzee dice que todos los derechos son derechos ligados a los roles. «Ser un portador de derechos requiere un lugar en una estructura social, de suerte que los derechos solo pueden ser concedidos a, y ejercidos por, personas que desempeñan roles sociales específicos.»[3] La mayoría de las sociedades tradicionales, si no todas, comparten este enfoque. Lo que torna tan exigente el utilitarismo es su rechazo absoluto de la ética de roles, arguyendo que deberíamos considerar el bienestar de los desconocidos remotos tanto como el de familiares y amigos.

Las implicaciones son asombrosas. Kravinsky creía «que una negativa a donar un riñón a una persona que de lo contrario moriría es lo mismo que el asesinato: tú eres responsable de su muerte». Esto significaba que, cuando su esposa se opuso a su donación, se habría equivocado si lo hubiese tenido en cuenta. De hecho, llegó a decir que «la

negativa de mi mujer a dejarme donar fue como un asesinato». No se trataba de una exageración improvisada. En cierta ocasión, un amigo le preguntó: «¿Quieres decir que cualquiera que no done un riñón está quitándole la vida a alguien?». Kravinsky respondió que sí. Al amigo le desagradaba la conclusión. «Entonces, a tu juicio, ¿yo soy un asesino?», le preguntó. Kravinsky ni siquiera parpadeó. Según esta concepción utilitarista, todos somos asesinos: yo, probablemente tú y casi todas las personas que conoces. Ni siquiera la donación de un riñón te permitiría salir airoso: salvo que hayas regalado casi toda tu riqueza, has elegido gastar dinero en cosas no esenciales para ti, tus amigos o tus familiares, que podrían haber salvado vidas. Según el cálculo utilitarista, la inmensa mayoría de las personas de los países desarrollados somos asesinos en serie.

Cierto es que Kravinsky ha suavizado posteriormente su posición, aceptando que había sido demasiado duro con su mujer. «Ahora me doy cuenta de que ella está en su derecho de tener sus propios sentimientos y opiniones», ha confesado. Pero esto parece a lo sumo una aceptación realista de los límites de la compasión humana. No ha variado sus principios; simplemente se siente menos inclinado a explicar con detalle sus consecuencias lógicas, aceptando que son excesivamente exigentes para ser seguidas por la mayoría de la gente.

La historia filosófica de la imparcialidad absoluta es interesante, pues surgió independientemente al menos en dos tradiciones, pero solo prosperó realmente en una de ellas. Su florecimiento más temprano fue en la China del siglo V a. C. en la filosofía de Mozi. Su máxima fundamental era: «La tarea de la persona benevolente consiste en promover aquello que resulta beneficioso para el mundo y eliminar aquello que resulta perjudicial». Esto es extraordinariamente similar al principio de la utilidad formulado en el siglo XIX por John Stuart Mill: «Las acciones son correctas en la medida en que tienden a promover la felicidad, e incorrectas cuando tienden a producir lo contrario de la felicidad».[4] Mozi, sin embargo, es un tipo de

utilitarista más austero, cuya idea de lo que es beneficioso para la sociedad parece excluir frivolidades tales como el placer. Su utilitarismo no deja lugar para las interpretaciones musicales, al menos no para aquellas que requieren buenos instrumentos y tiempo para practicar. Si los gobernantes emplean a personas para hacer música, eso significa que estas no pueden arar, sembrar, tejer o coser. Las interpretaciones musicales «desvían enormes recursos que podrían emplearse para producir alimentos y ropa para la gente».[5] Hoy en día se escuchan argumentos similares por parte de quienes se oponen a las subvenciones estatales para las artes, cuando los servicios sanitarios y educativos se encuentran en situaciones de extrema necesidad.

La otra diferencia principal con Mill es que Mozi presentaba más claramente su filosofía como un ataque a la parcialidad, que es el tema de muchas de sus frases más memorables: «Aquellos que son parciales en sus relaciones con los demás son la causa real de todos los grandes males del mundo —decía—. La imparcialidad genera todos los grandes beneficios del mundo y la parcialidad genera todos los grandes males del mundo». Y en su expresión más concisa: «Sustituye la parcialidad por la imparcialidad».[6]

Curiosamente, Mozi no cree que esta imparcialidad entre en conflicto con los deberes tradicionales asignados a las personas en función de sus roles respectivos: «Existen gobernantes que no son bondadosos, ministros que no son leales, padres que no son cariñosos e hijos que no profesan la piedad filial —observa—. Estos son también algunos de los males que causan en su mundo». Esto parecería respaldar la idea de que deberíamos ser parciales en nuestros cuidados y afectos. Pero Mozi arguye que cualquiera que profese la auténtica piedad filial, por ejemplo, ha de respaldar en última instancia la imparcialidad. La idea es que todos saldríamos mejor parados si hiciéramos extensiva también a otras familias nuestra preocupación filial: «Según el sentido mismo de la piedad filial, uno ha de querer que los demás también se preocupen de sus padres y les beneficien».[7] Su argumento

al respeto es sagaz:

> ¿A quién confiaríamos el bienestar de nuestros padres, nuestra esposa y nuestros hijos? ¿Preferiríamos que estuvieran bajo el cuidado de una persona imparcial o preferiríamos acaso que estuvieran bajo el cuidado de una persona parcial? Creo que, en tales circunstancias, no hay ningún estúpido en el mundo entero. Aun cuando no defendiéramos la imparcialidad, desearíamos ciertamente confiar nuestra familia a la persona imparcial. Pero esto supone condenar la imparcialidad de palabra pero preferirla de hecho.[8]

No estoy convencido de que la imparcialidad de Mozi preserve realmente valores tales como la piedad filial. Su afirmación de que lo hace parece ser una especie de estrategia retórica para atraer a los chinos a quienes trataba de convertir, un intento de redefinir lo que significa el deber filial. Vosotros creéis que los hijos deberían preocuparse por sus padres, dice. Si eso es lo que queréis, ¿no sería preferible entonces que todos los hijos se preocupasen por todos los padres por igual? Pero esto transforma por completo el significado de la piedad filial, al tiempo que afirma preservarlo. Cualquiera que sea el significado de tratar a todos los padres por igual, no se trata de cumplir un deber especial de un hijo. Análogamente, lo que uno desearía al confiar el cuidado de un miembro de la familia a un desconocido no es ninguna indicación de lo que los hijos solícitos desearían en circunstancias normales, que es cuidarlos ellos mismos.

La estrategia argumentativa de Mozi explota el hecho de que casi todo el mundo está de acuerdo con la imparcialidad en un sentido. Para ser éticos hemos de ser coherentes. Quejarnos de que alguien ha obrado mal cuando nosotros hemos hecho exactamente lo mismo es hipócrita, salvo que existan diferencias relevantes en las circunstancias. Pero en la mayoría de los sistemas morales, una de las cosas que justifican las diferencias en las acciones es nuestra relación con los demás. Favorecer a nuestros propios hijos no implica ser injusto con otros

niños. La única clase de imparcialidad que exigimos en tales casos consiste en juzgar cómo otros tratan a sus hijos con el mismo patrón con el que juzgamos nuestro trato a los nuestros; no se trata de insistir en que deberíamos tratar mutuamente por igual a los hijos de los demás. Esa clase de imparcialidad absoluta no respeta la «individualidad de las personas»: el hecho de que cada uno de nosotros poseemos una identidad individual y una relación singular con los demás, por lo que, cuando pensamos en cómo tratar a los otros, tenemos que pensar en quiénes son en particular, y no limitarnos a tratarlos como si fueran intercambiables con cualquier otro.

El mohismo jamás llegó a ser dominante en la sociedad china, pero sí que dejó un legado, ejerciendo influencia en la otra rama principal de la filosofía china clásica que apoyó la imparcialidad absoluta, el legalismo. Los legalistas creían que la sociedad necesitaba reglas estrictas y claras para funcionar, y que depender de la virtud de los dirigentes resultaba ingenuo y peligroso. «Si uno abandona el poder de la posición, da la espalda a la ley y espera un Yao o un Shun; cuando llegue un Yao o un Shun habrá en efecto orden, pero será una sola generación de orden en mil generaciones de desorden —decía el mayor filósofo legalista, Han Feizi—. Por otra parte, si uno se atiene a la ley, confía en el poder de la posición, y espera un Jie o un Zhou; cuando llegue un Jie o un Zhou habrá en efecto desorden, pero será una sola generación de desorden en mil generaciones de orden.» Aconsejaba al monarca: «Si Su Majestad se limitara a ocuparse de las leyes, todo iría bien.»9

Han empleaba diversas imágenes coloridas para ilustrar esta idea básica. En una de ellas afirmaba que decir que deberíamos esperar la llegada de grandes líderes virtuosos «es como decir que deberíamos resistir hasta conseguir buenos cereales y carne para no morir de inanición».10 En otra, compara a quienes depositan su confianza en el buen liderazgo con el granjero idiota de Song que, después de ver a un conejo estrellarse contra un

tocón y romperse el cuello, se propuso cazar conejos esperando a que chocasen contra los tocones.[11]

Para Han, la necesidad de respetar las normas es absoluta. Cuenta la historia de cómo el encargado del tocado cubrió al marqués Zhao de Han una noche en que este cayó dormido borracho, preocupado de que se enfriase. Cuando el marqués lo descubrió, castigó al encargado por considerar que aquel hombre había sobrepasado los límites de su posición. «No es que al marqués no le desagradase el frío, sino que pensaba más bien que el daño derivado de que unos ministros invadan las competencias de otros es aún mayor que el daño producido por el frío. Si alguien sobrepasa los límites de sus competencias, debería morir.»[12]

Al igual que el mohismo, el legalismo jamás suplantó al confucianismo dominante. No obstante, su rigidez y su énfasis en las normas han resurgido cada vez que ha habido reacciones en contra del confucianismo, especialmente a raíz de la revolución comunista. La insistencia en la imparcialidad absoluta era una forma de señalar un final al confucianismo anticuado y jerárquico. Jung Chang ofrece un ejemplo sumamente evidente de esto en sus memorias familiares *Cisnes salvajes*. El padre de Chang era un alto funcionario del Partido Comunista cuando su madre tuvo su segundo hijo. Había sido un parto problemático y tuvo que pasar varios días en el hospital. Durante todo ese tiempo, su marido había estado en el campo, reuniendo apoyos para el programa de colectivización. Transcurrida una semana, un compañero de su padre envió un coche al hospital para llevarla a casa, siguiendo la práctica aceptada de que el partido se ocupase de las esposas de los funcionarios si sus maridos estaban fuera. Pero cuando su marido regresó, reprendió a su compañero. La norma estipulaba que ella solo podía subir a un coche oficial cuando su marido estaba en él. Las circunstancias excepcionales del estado de la mujer y de su propia ausencia eran irrelevantes. Una norma es una norma. Chang dice que esta clase de «rigidez puritana» era algo común, que a su madre le costaba

aceptar.[13] Esto no resulta sorprendente, pues no solo va en contra de una preocupación especial por la familia prácticamente universal, sino también de miles de años de cultura china.

En China, esta imparcialidad absoluta fue una aberración histórica pasajera. Durante la mayor parte de su historia, la ética china ha defendido una cierta parcialidad como natural y buena. La máxima confuciana de que un hijo no debería testificar en contra de su padre, por ejemplo, se extendió en la dinastía Tang, de suerte que un fiscal no podía siquiera pedir a ningún miembro de una familia que declarase como testigo. El simple hecho de formular una acusación contra tus padres llegó a ser un delito capital, mientras que durante la Revolución Cultural se convirtió en un deber cívico.[14]

En Occidente, sin embargo, una forma más moderada de imparcialidad se ha convertido en el modo de pensar por defecto en ética. En la era moderna, su primera y más explícita expresión llegó de la mano del utilitarismo —el mohismo británico— en el siglo XIX. Sus fundadores se valían de eslóganes claros y concisos para captar su esencia. Jeremy Bentham resumía de este modo su máxima central: «Crea toda la felicidad que seas capaz de crear: elimina todo el sufrimiento que seas capaz de eliminar».[15]

No obstante, la característica fundamental de este sistema no es su centro de atención en la felicidad. Los utilitaristas posteriores han discrepado en ocasiones de que este sea el bien supremo y han instado en cambio a maximizar el bienestar o la satisfacción de preferencias. Sin embargo, todos coinciden en que las acciones son buenas y malas únicamente en función de si incrementan o no el bien supremo. Crucialmente, el criterio aquí es el bien *total* global, no *tu* bien o el bien de tus amigos y familiares. El objetivo moral es aquí completamente impersonal, el principio básico rigurosamente imparcial, captado en la máxima de Bentham: «Que todos cuenten como uno y nadie como más de uno».[16]

Esta imparcialidad absoluta no surgió de la nada. Como

hemos visto, la filosofía occidental ha enfatizado de diversos modos desde hace mucho tiempo la objetividad, y la imparcialidad ética es otra cara de la misma moneda. Kant, por ejemplo, sostenía que el principio último de la moralidad era «nunca debería actuar excepto de tal manera que pueda querer al mismo tiempo que mi máxima se convierta en ley universal».[17] Este «imperativo categórico» requiere un alto grado de imparcialidad. Requiere que consideremos correctas y buenas únicamente aquellas acciones que pensemos que todos los demás estarían autorizados a llevar a cabo en circunstancias relevantemente similares.

Otro ejemplo del énfasis en la imparcialidad es la idea del «espectador imparcial» de Adam Smith. Smith sostenía que, para examinar nuestra propia conducta moral, resulta esencial imaginar cómo la vería un juez externo, un espectador desinteresado.[18] Una vez más se asume aquí que solo desde un punto de vista absolutamente imparcial pueden juzgarse como correctas o incorrectas las acciones.

Esta asunción reaparece una y otra vez, con ramificaciones políticas. Uno de los filósofos políticos más influyentes del siglo XX, John Rawls, ubica la imparcialidad absoluta en el núcleo de su teoría de la justicia. Según Rawls, la forma en la que deberíamos decidir lo que es justo es imaginar qué normas estableceríamos para una sociedad si estuviéramos detrás de un «velo de ignorancia», sin saber qué posición ocuparíamos en dicha sociedad y, por tanto, garantizando que la parcialidad no puede contaminar el proceso. Si no sabemos si seríamos ganadores o perdedores, afortunados o desafortunados, tenemos que decidir lo que es justo de una forma que considere los intereses de todos por igual.

Aunque la imparcialidad absoluta se asocia evidentemente con las filosofías utilitaristas que aspiran a maximizar el bien general, resulta igualmente central para otra creencia, a menudo contrapuesta, en la libertad y los derechos individuales. Estos pasaron a primer plano durante la Ilustración. Un historiador destacado de ese

periodo, Jonathan Israel, enumera los principios fundamentales de la Ilustración como «democracia; igualdad racial y sexual; libertad individual de estilo de vida; plena libertad de pensamiento, expresión y prensa; erradicación de la autoridad religiosa del proceso legislativo y la educación; y plena separación de Iglesia y Estado».19 Estos se consideran habitualmente sobre todo aspectos de la libertad individual, pero podrían verse igualmente como facetas de la imparcialidad. Repasa la lista y verás que cada elemento consiste esencialmente en la eliminación de toda parcialidad en el tratamiento de los ciudadanos.

Una característica curiosa es que, aunque los principios de los derechos universales parecen tener en su núcleo el bien general, cuando alguien insiste en sus derechos, con frecuencia no le preocupa en absoluto si el ejercicio de ese derecho mejora la suerte de los demás. De ahí la gran resistencia en la sociedad occidental a la intervención estatal a gran escala. Según esta concepción, los gobiernos no tienen el deber utilitarista de maximizar el bienestar general de todos. Antes bien, su papel consiste en defender los derechos de todos, y si eso genera desigualdades, que así sea. Esto sigue implicando una idea de absoluta imparcialidad, a saber: que todos poseemos los mismos derechos, independientemente de nuestra posición social, nuestra riqueza, nuestra educación y demás. En lo tocante a los derechos, la imparcialidad significa el respeto a los derechos de todos a conservar los frutos de su propio trabajo, de modo que coger de los ricos para dárselo a los pobres, por ejemplo, supone tratar a los ricos con una parcialidad injusta.

El hecho de que el ideal de imparcialidad pueda utilizarse para justificar tanto el intervencionismo gubernamental como el Estado libertario del *laissez-faire* ilustra cuán generalizado está. No existe prueba más evidente de que un supuesto filosófico está profundamente arraigado en una sociedad que la observación de que personas con opiniones sustantivas muy diferentes sientan

la necesidad de justificar sus posiciones respectivas con referencia a él.

El énfasis en la imparcialidad puede verse como otro aspecto de la caracterización de Kasulis de las culturas de la integridad. En las culturas de la integridad, los fundamentos de todo conocimiento son transparentes y abiertos, y no se basan en la experiencia personal. De ahí la insistencia en los imperativos categóricos, los velos de ignorancia y los espectadores imparciales, todos ellos medios para llegar a la verdad desde un punto de vista neutral.

Dado que esto se halla en tensión con valores familiares profundamente defendidos, en la práctica es como si en Occidente la imparcialidad absoluta se detuviera en la puerta de casa. En el ámbito cívico rige la imparcialidad, en tanto que en casa podemos ser tan parciales como nos apetezca. Pero incluso en la privacidad de nuestro salón se hace sentir el principio de imparcialidad. Muchas personas sienten la necesidad de reconocer que los intereses de los demás son tan importantes como los suyos propios. Tanto las donaciones caritativas como el voluntariado son altamente valorados y cuanto más tiene alguien, más se espera que dé. Aunque no siempre nos sentimos obligados a actuar conforme a una perspectiva absolutamente imparcial, esta está ahí en el trasfondo, como una especie de superego cultural que nos da la lata por no tener suficientemente en cuenta el bienestar de los demás.

La tensión entre imparcialidad cívica y parcialidad doméstica explota a veces cuando los políticos mezclan la casa y el trabajo. La candidatura presidencial francesa de 2017 de François Fillon se hundió cuando fue acusado de contratar a su mujer como su asistente parlamentaria, pagándole generosamente por más trabajo del que hacía en realidad. Su posición en las encuestas se desplomó aun cuando no se había demostrado en realidad ningún delito, pues al parecer a la gente no le parecía bien aquel arreglo, aunque se hubieran seguido las normas. Si Fillon se sintió

agraviado por ello, no le faltaba algo de razón. Arreglos semejantes habían sido extremadamente comunes y le cogieron por sorpresa cuando la opinión pública pareció decidir que no debía ser así. Varios parlamentarios británicos fueron cogidos por sorpresa también cuando salió a la luz, como parte de un escándalo mayor relacionado con los gastos en 2009, que estaban empleando a miembros de su propia familia. Tanto en Francia como en Gran Bretaña, la tensión entre la imparcialidad cívica y la parcialidad familiar devino insostenible, en ambos casos porque las exigencias de imparcialidad cívica se impusieron al derecho a la parcialidad familiar.

Si buscamos manifestaciones de imparcialidad verdaderamente absoluta en las sociedades occidentales, volveremos con las manos vacías. Este ha sido siempre un ideal imposiblemente inhumano, como incluso sus defensores reconocen. Peter Singer, por ejemplo, fue acusado de hipocresía cuando salió a la luz que había ayudado a pagar el cuidado de su madre cuando esta sufría alzhéimer. Desde un punto de vista utilitarista, se trataba de una asignación injustificada de un montón de recursos para beneficio de una persona, cuando el mismo dinero podía haber ayudado a muchas más. Al insistirle sobre esta cuestión, Singer aceptó que «probablemente no fue el mejor uso que podía hacer de mi dinero». No cambió de parecer, simplemente vio con más claridad cuán exigente resultaba su versión de la imparcialidad. «Creo que esto me ha hecho ver que los problemas a los que se enfrenta alguien en este tipo de situaciones son realmente muy difíciles —declaró al periodista Michael Specter—. Tal vez sea más difícil de lo que pensaba hasta entonces, porque la cosa cambia cuando se trata de tu madre.»[20] La mayoría de la gente diría que su experiencia apuntaba a una verdad más profunda. «Ninguna persona sensata querría vivir en un mundo en el que todos los problemas morales se solucionasen o se justificasen mediante principios impersonales —dice Owen Flanagan—. Existen razones de amor, amistad y solidaridad comunitaria que no son impersonales.»[21]

No obstante, las asunciones del valor de la imparcialidad absoluta informan casi todos los debates éticos en Occidente. Se trata del hilo invisible que conecta los ideales gemelos de igualdad y libertad. Para tratar equitativamente a las personas, hemos de tratarlas imparcialmente. Con el fin de garantizar las libertades de todos, es preciso garantizar imparcialmente sus derechos. Ahora bien, el problema para los occidentales estriba en que saben en cierto modo que la imparcialidad tiene sus límites, que los vínculos particulares que tenemos con la comunidad, la familia y los amigos son importantes y deberían influir de manera decisiva en nuestro comportamiento. Probablemente el énfasis excesivo en la imparcialidad haya generado mucho descontento. La dirección política de Europa en particular ha estado dominada por una visión en la que no importa si eres griego, alemán, británico u holandés; cristiano, judío, ateo, musulmán o hindú; si perteneces a la clase trabajadora, a la clase media o a la aristocracia. La libre circulación de personas requiere una imparcialidad absoluta que garantice los mismos derechos a todos. Una consecuencia de esto ha sido el sentimiento de dislocación, la falta de pertenencia. Aquello que mantenía unidas las comunidades no era lo que hacía fundamentalmente iguales a todos los humanos, sino lo que nos hacía contingentemente diferentes. Y, por consiguiente, los individuos se rebelaban contra una clase de imparcialidad que destruía precisamente esos vínculos identitarios parciales que hacían que la gente se sintiese en casa.

La solución, si es que existe, no puede consistir en abandonar todos los ideales de imparcialidad. La igualdad de derechos y el sentido político de la igualdad de intereses de todos resultan vitales para lograr una sociedad equitativa y justa. Al mismo tiempo, esto debería ser compatible con garantizar los derechos de las personas a sus adhesiones parciales.

CAPÍTULO 26

Conclusión

«Los conceptos viajan, pero no intactos»

Resulta fácil tratar las filosofías del mundo como ofertas en un supermercado global de ideas, metiendo en tu cesta todo aquello que te apetezca. Ahora bien, escoger y mezclar no funciona cuando se arranca el fruto de la planta que necesita para crecer. Las ideas son partes de ecosistemas vivientes y, cuando tratamos de trasladarlas a un contexto extraño, pueden marchitarse y morir. En cambio, si las trasplantamos con cuidado, injertándolas en troncos locales robustos, a veces pueden florecer en otros lugares. «Los conceptos pueden viajar —dice Bruce Janz—, pero no intactos.»[1] La metáfora más útil que soy capaz de ofrecer para el aprendizaje transcultural en lo que atañe a los valores es la de la mesa de mezclas. En el estudio, los productores graban cada instrumento como una pista individual, reproduciéndolos mediante canales separados. Deslizando hacia arriba y hacia abajo los controles, el volumen de cada pista puede subirse o bajarse.

La mesa de mezclas moral funciona de un modo muy semejante. En casi todos los lugares del mundo encontrarás los mismos canales: imparcialidad, normas, consecuencias, virtud, Dios, sociedad, autonomía, acciones, intenciones, armonía, comunidad, pertenencia, y suma y sigue. Las diferencias entre culturas estriban en buena medida en cuánto se sube o se baja cada uno de ellos. Es inusual que un canal esté apagado por completo, pero en algunos casos

—Dios, por ejemplo— no forma parte de la mezcla. El pensamiento transcultural requiere un buen oído ético y este es difícil de desarrollar si no estás en sintonía con todo el repertorio de conceptos morales. Requiere asimismo la sabiduría para percatarse de que es imposible subirlo todo hasta el diez: unos valores chocan con otros, al menos cuando están al mismo volumen. Análogamente, cuando unos valores se bajan mucho se tornan inaudibles, lo cual puede ser el precio que hay que pagar por un equilibrio global armonioso.

La metáfora de la mesa de mezclas da sentido al pluralismo moral: la idea de que existe más de una manera buena de vivir y de que el énfasis en determinados valores puede exigir el descuido de otros. El pluralismo se confunde con frecuencia con el relativismo del *laissez-faire*, pero al igual que en el estudio de grabación, sencillamente no todo vale. Puede funcionar más de una mezcla moral, pero muchas más de una no funcionarán.

Escuchar la música moral de los demás puede ayudarnos a reconsiderar la calidad de nuestra propia música. Al admirar la armonía, por ejemplo, podríamos preguntarnos si hemos permitido que esta se ahogue en nuestra propia tradición. Al ver que la imparcialidad se usa con más moderación, podría parecernos que, en comparación, la nuestra es un ritmo incesante y ensordecedor. Al valorar los frutos de la autonomía, podríamos concluir que nuestro propio ritmo moral es demasiado restrictivo. El objetivo no es descubrir una mezcla que sea la favorita de todos en el mundo entero, sino hacer que la nuestra sea lo mejor posible.

QUINTA PARTE

Pensamientos finales

En este libro he hablado de cómo edificios tales como los de la Alhambra, el Ágora ateniense y la Ciudad Prohibida reflejan valores filosóficos. Leyendo el *Shanghai Daily* en un hotel rodeado de rascacielos sobre un terreno utilizado para el cultivo tan solo dos décadas atrás, me topé con un columnista que estaba de acuerdo en principio, pero añadía una advertencia importante: esos valores están desapareciendo. «Las antiguas residencias de China se concebían y ejecutaban conforme a principios ampliamente olvidados en la actualidad —escribía Wan Lixin—. En el pasado, por ejemplo, los edificios se juzgaban escrupulosamente en función de su relación armónica con el medio natural circundante. En cambio, los edificios modernos se conciben desdeñando semejantes consideraciones. De hecho, nuestras construcciones urbanas modernas son celebraciones del individualismo.»[1]

Wan plantea una cuestión que apunta al corazón de este libro. ¿Pueden los valores históricos y las filosofías de una cultura revelar de veras algo acerca del mundo actual en rápida evolución? ¿Podemos descubrir de veras a Confucio en las calles de Qufu o a Aristóteles en el supermercado ateniense? Veo muchas razones para ser escéptico. Justo antes de concluir este libro, me encontraba disfrutando de unos *ravioles du Dauphiné* con una copa de Crozes-Hermitage en Le Procope, el café más viejo de París, donde individuos como Voltaire, Victor Hugo y los *encyclopédistes* discutían a fondo los principios de la Ilustración. Pero allí no había *philosophes*, salvo que me atreva a considerarme uno de ellos. Tampoco había muchos clientes franceses. La *brasserie* actual nos vende la nostalgia de los camareros elegantes pero adustos y de la rica comida francesa de la vieja escuela que los propios parisienses han abandonado prácticamente. En la rápida globalización mundial, las tradiciones nacionales parecen preservarse únicamente para el beneficio de los visitantes como yo mismo y como el grupo de turistas chinos de la mesa de

enfrente. ¿Por qué habrían de ser más resilientes las filosofías nacionales?

Por todas partes hallamos signos del vuelco de los antiguos órdenes. «Durante casi dos mil años la familia ha sido el principio organizador de la sociedad china», decía *The Economist* en un reportaje especial sobre cómo está cambiando esa sociedad. Concluía que dos milenios de tradición estaban llegando a un final abrupto: «Las concepciones de la familia y la identidad han luchado por seguir el ritmo de la acelerada modernización del país».[2] Cosas similares se dicen sobre el declive de la creencia en el karma y las castas en la India, sobre la amenaza a la ética del *ubuntu* en África, sobre la pérdida de conexión con la tierra a medida que las sociedades tradicionales se van urbanizando, y así sucesivamente.

No obstante, en el transcurso de la redacción de este libro, he hablado con docenas de personas que son expertas en las filosofías de los países en los que viven. Sin excepción, han visto conexiones profundas entre la filosofía y la cultura. Yo mismo he visto también numerosas pruebas de estas conexiones, desde las referencias cotidianas a la armonía en China hasta la resistencia a la secularización en el mundo islámico, pasando por la asunción de la reencarnación en la India o el evidente individualismo de Occidente. Las culturas tienen raíces profundas y a veces los cambios más evidentes son también los más superficiales. Tanto los tokiotas *(edokko)* como los neoyorquinos llevan pantalones de algodón y usan el metro, pero las diferencias evidentes en sus respectivos comportamientos cuando viajan en él muestran que, aunque los mundos materiales en los que habitan son prácticamente indistinguibles, sus formas de ser no lo son. Fuera de Le Procope, lo sepan o no, los parisienses que celebran el festival anual del Orgullo LGBT están viviendo los principios humanistas e individualistas de los filósofos ilustrados.

Ahora bien, lo que no podemos saber es si los constantes tirones de la modernidad globalizada sobre estas raíces acabarán por arrancarlas y, si eso sucede, cuánto

tardarán en hacerlo. Tampoco sabemos si las tradiciones podrían evolucionar y mutar mediante polinización cruzada hasta tornarse irreconocibles. Si ocurriera alguna de estas cosas, tendríamos más razones para seguir apreciando lo que se ha perdido y estar dispuestos a volver a aprender las valiosas lecciones que la historia de la filosofía global nos ha enseñado. La filosofía puede cesar de ser una ventana a la cultura como lo es ahora, para convertirse más bien en una fuente de imágenes de lo que la cultura podría llegar a ser.

Con independencia del grado de conexión entre las filosofías y las culturas del mundo, existen claramente tradiciones filosóficas globales identificables con sus propias características distintivas. Dentro de estas tradiciones, las ideas no están aisladas. Forman parte de todos más amplios, redes de creencias que se sostienen y apoyan mutuamente, aunque a veces también surgen tensiones entre ellas. Esta forma global es la que confiere a cada sistema su carácter general, que resulta más fácil de discernir una vez que analizamos cuidadosamente algunos de sus detalles principales. Por consiguiente, ha llegado el momento de bosquejar un amplio resumen de los rasgos dominantes de los paisajes filosóficos mundiales.

Vale la pena reiterar que estos no lo captan todo. Son generalizaciones que tienen numerosas excepciones, al igual que un país montañoso puede tener sus llanuras o una persona seria puede ser capaz de reírse a carcajadas. Estos retratos captan únicamente lo más dominante en el pensamiento de cada región del mundo.

CAPÍTULO 27

Cómo piensa el mundo

Comenzamos en Asia Oriental, hogar de casi una cuarta parte de la población mundial, la inmensa mayoría en China y la mayor parte del resto en Taiwán, Japón y Corea. Las ideas y los ideales encontrados en la filosofía china clásica resuenan todavía hoy por toda la región. El principal de ellos es la armonía, la creencia en que el bien supremo es un mundo ordenado en el que las familias, las aldeas y los Estados mantienen unos con otros la relación adecuada. La armonía no puede lograrse si se erradican todas las diferencias, ni tampoco si estas son tan acusadas que tornan imposible todo propósito común.

Dado que la armonía exige que cada persona desempeñe su propio papel, la sociedad es intrínsecamente jerárquica. Ahora bien, no debería tratarse de una jerarquía en la que los que están arriba sirven a sus propios intereses. La jerarquía debería ser beneficiosa para todos, los gobernados beneficiados por el buen gobierno, los estudiantes beneficiados por la buena enseñanza, los hijos que cumplen con su deber filial beneficiados por los buenos padres. La apertura de muchas jerarquías cívicas se refleja en la tradición meritocrática de los exámenes para la Administración pública, en los que los puestos se otorgan a quienes obtienen los mejores resultados.

La virtud hace posible que la persona viva bien, promoviendo la armonía en todas sus relaciones. La virtud consiste en poseer un buen carácter, y lo que significa ser bueno no puede recogerse por escrito en un manual. Se

trata más bien de una destreza que de una lista de máximas morales. La persona virtuosa ha de llegar a ser buena en el *quan*: sopesar los méritos de cada caso y tomar decisiones discrecionales acerca de lo que debería hacerse. No existe ningún algoritmo para hacerlo, entre otras razones porque lo correcto depende siempre del contexto preciso. El *quan* requiere sensibilidad hacia el medio apropiado: el punto adecuado entre dos extremos, tales como la temeridad y la cobardía, la mezquindad y la prodigalidad, y el servilismo y la rebeldía.

La virtud se alcanza mediante el cultivo de sí mismo. El medio principal para ello es el *li*, el ritual: las modalidades formales e informales de la conducta social apropiada. Al seguir el *li*, se internalizan los hábitos de la acción virtuosa, de suerte que ser bueno se convierte en algo natural. El *junzi*, la persona ejemplar que triunfa en esta empresa, se convierte en una especie de paradigma moral, que lleva a otros a obrar bien mediante su ejemplo.

El cultivo ético de sí mismo refleja un énfasis más amplio en la práctica y el hábito con el fin de lograr la excelencia. Uno llega a ser bueno en algo principalmente mediante la acción, más que mediante el aprendizaje. El resultado final es la *wu-wei*, un tipo de acción no esforzada que requiere, sin embargo, años de esfuerzo consciente hasta llegar a ser instintiva. No es posible expresar con palabras lo que sabe la persona que exhibe la *wu-wei*, y de hecho buena parte de los conocimientos más profundos que poseemos son inefables. El lenguaje es una red imperfecta con la que atrapar el mundo, y la práctica es más importante que la teoría.

El pensamiento de la región se caracteriza por una especie de agnosticismo metafísico. No podemos conocer la naturaleza de la realidad última y, a decir verdad, eso no importa. La tradición busca más el camino que la verdad, y se interesa principalmente en lo que necesitamos para vivir bien, no para alcanzar el conocimiento de las realidades supremas como un fin en sí mismo. En la medida en que existe una metafísica, esta se basa en el cambio y el

dinamismo. El *yinyang* refleja la sensación de que todo guarda una interrelación activa, creando un sistema dinámico en el que nada está determinado por mucho tiempo. El concepto de *qi* capta esta sensación de que todo fluye, de que la energía no cesa de moverse, y se precisa destreza para canalizarla y usarla bien.

El impulso religioso no halla su expresión en los dioses ni en el cielo, sino en un sentido de reverencia a los ancestros y a la naturaleza, así como en un ideal de cambio personal que podría considerarse una especie de transformación espiritual. El foco de atención se centra decididamente en este mundo. El *tian* o cielo no es otro reino al que podamos acceder tras la muerte, sino una especie de principio que regula el mundo físico y es inmanente en él.

La ausencia de toda idea de salvación final conecta con una concepción del tiempo que ve nuestra edad dorada en el pasado más que en el futuro. Es importante preservar la tradición, pues esta mantiene viva la sabiduría de los grandes sabios. Puede haber progreso material y tecnológico, pero la moralidad y la ética tienen más probabilidades de retroceder.

Existen varios rasgos característicos de la filosofía asiática oriental que encuentran su expresión más palmaria en el pensamiento japonés. El principal de ellos es la idea del yo relacional, que somos quienes somos en virtud de nuestra relación con los demás. No existe ningún yo atómico capaz de existir completamente aislado del mundo. El yo está vacío, entre otras razones porque en cierto sentido todo está vacío. El mundo es efímero, todo en él es pasajero, desprovisto de toda esencia inherente e inmutable. De ahí que la comprensión adecuada del mundo y de nosotros mismos se encuentre tanto en los espacios entre las cosas como en las cosas mismas, ya que las relaciones son más fundamentales que los elementos relacionados. Eso explica por qué los experimentos demuestran que, mientras que los estadounidenses prestan atención casi exclusivamente a los elementos que figuran en

primer plano en las imágenes y en los vídeos, los asiáticos orientales otorgan la misma importancia al fondo.

Las ideas de vacuidad y transitoriedad se reflejan en una sensibilidad hacia el paso de las estaciones, que puede concebirse prácticamente como una especie de observancia religiosa. La contemplación de los cerezos en flor refleja asimismo un ideal de armonía con la naturaleza no como algo que contrasta con la cultura humana, sino que mora en el corazón de esta. Estamos tan cerca de la naturaleza cuando usamos ordenadores como cuando caminamos por la costa, pues la naturaleza está tanto en el silicio y el acero como en la arena y el mar.

La forma primordial de relacionarnos con el mundo es estética más que intelectual. Tenemos más probabilidades de *ver* la verdad mediante la experiencia atenta y directa del mundo que de conceptualizarla mediante el razonamiento imparcial. En esta experiencia desaparece la distinción entre el sujeto y el mundo.

Otra cuarta parte de la población mundial habita en el subcontinente indio, que también ha sido modelado por su filosofía clásica. Más que cualquier otra tradición, para bien o para mal, se ha servido del arsenal completo de herramientas filosóficas: la percepción intuitiva, las escrituras reveladas, una lógica altamente desarrollada, la tradición y la observación. Estas se captan en la taxonomía tradicional de las *pramāṇas* (fuentes válidas de conocimiento): *pratyakṣa* (percepción), *anumāna* (inferencia), *upamāna* (comparación y analogía), *arthāpatti* (postulación, derivación de las circunstancias), *anupalabdhi* (no percepción, prueba negativa/cognitiva) y *śabda* (palabra, testimonio de expertos fiables).

Si existe una primera entre iguales, es la *pratyakṣa*, la percepción directa de la realidad, con frecuencia mediante una especie de intuición entrenada. Esto se refleja en el vocablo tradicional para designar la filosofía en la India, *darśana*, que significa literalmente «mirar» o «ver». La razón solo nos conduce hasta el punto en que necesitamos que la *pratyakṣa* nos muestre cómo son las cosas en realidad.

Como no todos somos capaces de ello, la *pratyakṣa* y la *śabda* de los ṛṣ*is* son altamente valoradas, así como las de los grandes maestros. Esto crea una cultura de la deferencia que, desde fuera, a muchos se les antoja excesiva.

Tanto las escuelas ortodoxas como las heterodoxas toman algunos textos fundamentales como fuentes del conocimiento revelado, distinguiéndose supuestamente las ortodoxas por su fidelidad a los Vedas, que en realidad no siempre es tan incondicional. La filosofía india está tan entrelazada con la religión india que ni siquiera tiene sentido separarlas. Los filósofos se ven a sí mismos casi invariablemente como portadores de la antorcha de la tradición, donde su papel no consiste en inventar ideas nuevas, sino en explicar mejor las viejas. No obstante, la gloria de la filosofía india estriba en que los comentaristas han interpretado los textos antiguos con semejante ingenio y creatividad que jamás ha habido escasez de originalidad e innovación.

Una característica clave de la filosofía india es su foco de atención soteriológico. Toda escuela posee su concepción de lo que es la *mokṣa* (salvación) y de cómo alcanzarla. Un tema común es que el mundo de las apariencias no es el mundo de la realidad última y que nuestros sentidos nos engañan. Mediante las prácticas de la meditación podemos serenar nuestra mente, silenciar nuestros sentidos, aguzar nuestra atención y ver las cosas como realmente son. Con frecuencia esto tiene tanto de disciplina corporal como intelectual: la postura y la respiración son de suma importancia si queremos ingresar en el estado mental adecuado para ver a través de la ilusión.

Uno de los problemas que conlleva escribir acerca de la verdad última es que esta trasciende no solo el lenguaje, sino toda comprensión racional. El propio lenguaje es un marco de la experiencia que, al igual que los sentidos, la empaquetan en unidades que podemos asir, pero al hacerlo, el lenguaje la transforma y la distorsiona. Lo que podemos decir, sin embargo, es que la realidad convencional posee una apariencia de solidez aun cuando en verdad sea efímera

y se halle en perpetuo fluir.

El ejemplo más importante de esto es el yo. Todas las escuelas coinciden en que el yo convencional, el modo en que normalmente pensamos en nosotros mismos y en los demás, es ilusorio. Ese yo es meramente un flujo de experiencias, un haz de percepciones que carece de esencia perdurable. La mayoría de las escuelas ortodoxas cree que nuestro verdadero yo es el Brahman, el yo universal del que solo somos parte. Los budistas, en contraste, creen que tampoco existe ningún Brahman. Posiblemente, sin embargo, su acuerdo acerca de la naturaleza ilusoria del yo de sentido común sea más distintivo de la tradición india que su desacuerdo acerca de lo que es realmente la verdad.

La filosofía india es cosmogónica, lo cual significa que todo está arraigado en una concepción de cómo se estructura fundamentalmente el universo. Por ese motivo, cada escuela ofrece una visión holística de la realidad en la que la ética, la metafísica y la epistemología se combinan en un sistema explicativo integral. Un rasgo clave de casi todas las cosmologías es un principio del karma en el que las acciones, los pensamientos o ambos (dependiendo de la escuela) generan buenas o malas consecuencias para el agente, ya sea en esta vida, ya en una vida venidera, pues la creencia en la reencarnación también está generalizada.

La creencia en la ilusión del mundo material y en una liberación posterior fomenta una ética del desapego. Si bien la prosperidad material no siempre es mala en sí misma y con frecuencia se juzga apropiada en determinados momentos de la vida, nunca es bueno otorgar excesiva importancia a la riqueza ni a los placeres efímeros. Aquellos que alcanzan la *mokṣa* o el *nirvāṇa* trascienden tales preocupaciones; de hecho, trascienden todas las preocupaciones o apegos.

Casi un cuarto de la población mundial es musulmana. Ahora bien, las culturas de los países de mayoría musulmana varían considerablemente, con poblaciones distribuidas por el mundo árabe, el norte de África, el subcontinente indio y el Sudeste Asiático, donde se

encuentra Indonesia, el país con la mayor población musulmana del mundo. «Todo aquello que, en un cultura dada, no contradecía ningún principio del islam se integraba en el sustrato religioso de dicha cultura —escribe Tariq Ramadan—; tanto es así que siempre ha sido extremadamente difícil distinguir entre religión y cultura.»1 Por consiguiente, no resulta fácil generalizar acerca de la influencia de la filosofía islámica clásica, que estaba centrada en Oriente Medio y Al-Andalus, en todo el mundo musulmán.

En términos generales, ha sido imposible divorciar la filosofía islámica de la teología. La idea de que la batalla entre «filosofía» *(falsafa)* y «teología» *(kalām)* condujo a la victoria de la teología sobre la filosofía subestima hasta qué punto la *kalām* ha colaborado con la filosofía y resta importancia al hecho de que esos *falāsifa* tenían también ideas religiosas inquebrantables. Asimismo confunde la filosofía en general con el restablecimiento en particular del pensamiento griego antiguo por parte de los *falāsifa*. Resulta más adecuado encuadrar el debate en el seno de ese otro más amplio de la filosofía islámica acerca del papel que se permitía desempeñar al razonamiento independiente o *ijtihād*.

La razón tiene límites estrechos en la filosofía islámica debido a la unidad y completud del islam. El Corán, al ser la revelación completa y final de Dios a la humanidad, posee una autoridad que ninguna razón secular puede cuestionar. La especulación filosófica sobre la naturaleza de Dios es limitada, por ejemplo, porque de Dios solo podemos conocer aquello que Dios decide revelarnos. El control divino es tal que nada sucede a menos que él lo desee, lo cual se traduce en una fuerte tendencia a la creencia en la predestinación.

Para el musulmán devoto, la religión influye en todos los aspectos de la vida. La idea de una ética secular apenas tiene sentido: la moralidad dimana de Dios. La ética es intrínsecamente religiosa. Incluso el yo se define principalmente mediante su relación con Dios. «La

mismidad humana se basa en una relación dinámica con el Creador, fundada en la gratitud y el amor recíproco», como dice Asma Afsaruddin. Negar esta relación por incredulidad supone cometer una injusticia con uno mismo.[2]

Al leer este resumen, sería fácil pensar que la filosofía islámica es un sistema dogmático cerrado. A veces ha arraigado en efecto una ortodoxia que ha acabado con toda disidencia. Sin embargo, muchos periodos de diversidad y florecimiento intelectual han demostrado que semejante estasis no es inevitable. El Corán puede ser la última palabra de Dios, pero no dice nada o es ambiguo sobre muchas cosas y siempre requiere interpretación. Evidentemente, se dice que el Corán fue revelado de manera gradual a lo largo de veintitrés años; los primeros pasajes le habrían sido dictados a Mahoma en la Meca y los últimos en Medina. En particular, muchos de los pasajes de Medina parecen ofrecer orientación específica para la situación de la primera comunidad musulmana allí surgida, lo cual significa que es difícil la tarea de aplicarlos al aquí y al ahora.[3]

Esta larga tradición de interpretación aconseja tomar con reservas cualquier declaración acerca de lo que ha de sostener definitivamente la filosofía islámica. Los no musulmanes tienen que ser conscientes de que la tradición posee una capacidad demostrada de evolucionar y aceptar los frutos del conocimiento secular, pero que Dios y el Corán estarán siempre en su corazón.

En conjunto, Asia Oriental, la India y los países islámicos están mucho más poblados que Europa y Norteamérica. Durante varios siglos, sin embargo, lo que llamamos mundo occidental ha sido, por razones nobles e innobles, la fuerza dominante a lo largo y ancho del planeta. Muchos creen que esta era está tocando a su fin. Europa Occidental y Norteamérica juntas albergan menos del 12 % de la población mundial. Incluso sumando América Central y del Sur, donde los inmigrantes de origen europeo han dominado la cultura, la proporción asciende

únicamente hasta menos del 20 %. Occidente, que ha llegado a estar tan acostumbrado a ver su cultura como la cultura global por defecto, no solo necesita comprender mejor al resto del mundo, sino también reconocer lo que la vuelve peculiar, incluso inusual.

La filosofía occidental es esencialmente cosmogónica y buscadora de la verdad. Es decir, parte de la asunción de que nuestra tarea principal consiste en entender el mundo tal como es en realidad. Defiende la «autonomía de la razón», valorando la verdad y el conocimiento por sí mismos. La autonomía de la razón significa asimismo que esta es secular y funciona sin la asistencia sobrenatural a la hora de proporcionarnos la comprensión del mundo y de nosotros mismos. Puede hacerlo porque el mundo natural se considera escrutable, y su forma de operar puede describirse mediante leyes que no requieren la asunción de ninguna agencia divina. Estos supuestos son compartidos por las dos corrientes principales de la filosofía occidental: el empirismo, basado en la observación atenta del mundo, y el racionalismo, basado en el razonamiento a partir de los primeros principios de la lógica.

Su modo primario de razonamiento se basa en la lógica. La filosofía en este modo es *aporética*: identifica las contradicciones generadas por nuestro entendimiento imperfecto y trata de eliminarlas. Lo hace buscando definiciones y medidas precisas, y procediendo luego a extraer sus implicaciones mediante pasos de razonamiento sensatos. Esto había conducido a numerosos logros, pero se trata de un método que tiende a desembocar en debates contenciosos de la forma «o esto o aquello». Además, aparta la atención de lo confuso o ambiguo, y tiende a fomentar un ordenamiento de la realidad con el fin de posibilitar al máximo la explicación clara del mundo. Una manifestación fundamental de este enfoque es la tendencia reduccionista a entender las cosas descomponiéndolas en sus unidades más pequeñas posibles, y a considerar estas, en lugar de las totalidades a las que pertenecen, como los focos esenciales de explicación.

Esto ha tendido a generar una ética basada en normas y en principios, que tiene la imparcialidad como un valor central. Esto ha conferido a la ética, como a toda la filosofía occidental, un aura de universalismo sin lugar fijo, hasta tal punto que el calificativo «occidental» apenas se usa siquiera. La filosofía es filosofía, aun cuando lo que se encuentra bajo su paraguas se ubique claramente en un rincón del planeta en términos geográficos e históricos. Su aspiración universalista la ha vuelto en realidad inconscientemente provinciana. Esto se ha visto exacerbado en ocasiones por la creencia en el progreso que coloca convenientemente en vanguardia al mundo occidental.

La tendencia reduccionista, combinada con la creencia en la autonomía de la razón, ha generado una concepción de los sujetos autónomos, racionales y libres que es individualista y atomística. Los individuos no son principalmente partes de sociedades; las sociedades son conjuntos de individuos. Esto ha conducido a un *ethos* igualitario y democrático, pero probablemente también ha contribuido a la fragmentación de la sociedad y al declive del respeto hacia las jerarquías legítimas basadas en el conocimiento o en la antigüedad.

Como todas las tradiciones, la filosofía occidental cuenta con sus variaciones internas. Una de las menos apreciadas es la singularidad de la filosofía estadounidense. Lejos de ser el arquetipo de la filosofía occidental, es un caso atípico. Los pragmatistas estadounidenses estaban menos preocupados por establecer la verdad que cualquiera de los filósofos canónicos desde Platón y Aristóteles. El énfasis del pragmatismo en aquello que funciona le confiere una orientación práctica que es más acusada todavía que en el empirismo británico del que desciende. Su creencia en que la verdad no es más que aquello en lo que convergen las opiniones le otorga asimismo un aroma democrático, y legitima las creencias populares, especialmente las religiosas, que han superado la prueba del tiempo.

Las literaturas filosóficas clásicas del mundo dejan fuera enormes regiones del planeta que solo recientemente

han abrazado la palabra escrita. Colectivamente, estas se describen con frecuencia como «sociedades tradicionales», pero ni que decir tiene que lo que es tradicional varía de un lugar a otro. No obstante, los intentos de comprender las filosofías que se han transmitido oralmente en esas culturas han identificado varias maneras de pensar que, si bien no universales, son ampliamente compartidas.

Quizá la más significativa sea el pensamiento sobre el lugar y el tiempo. La filosofía escrita es en muchos sentidos una labor de abstracción y universalización, la búsqueda de ideas válidas para todo el mundo en todas las épocas. Sean cuales fueren sus méritos, esto va de la mano de la pérdida de conexión con los aspectos específicos de nuestros lugares y culturas. Las filosofías orales, en cambio, ven una conexión íntima entre la tierra y la gente, hasta el punto de que no existe ninguna distinción auténtica entre ambas. Un vívido ejemplo reciente de ello fue cuando el río Whanganui, el tercero más largo de Nueva Zelanda, fue declarado persona jurídica en marzo de 2017. Cuando la ley lo reconoció como una «totalidad viviente», estaba cumpliendo con las obligaciones del Tratado de Waitangi de 1840 entre la Corona británica y los maoríes, que habían llegado a las islas en el siglo XIII. La declaración reconocía la creencia maorí en la conexión de la tierra y la gente reflejada en el proverbio: «Yo soy el río y el río es yo».[4] La tierra y el mar son las anclas de la identidad personal, más aún que nuestras biografías o historias personales. En esta cosmología, el paso lineal del tiempo es menos importante que la forma en la que los ciclos del tiempo nos devuelven al hogar.

La conexión con la tierra se concibe como una especie de parentesco, que es la relación de importancia primordial. El parentesco no solo se disfruta con la familia y la tribu, sino también con el lugar y con el mundo natural. Esto significa que la naturaleza no es algo ajeno a la cultura humana. La naturaleza forma parte de nuestras comunidades humanas en la misma medida que los hijos, los padres, los amigos y los demás miembros de la tribu.

En estas culturas, la ética es intrínsecamente comunitaria. Esto no significa que no se valore la individualidad; de hecho, con frecuencia esta es sumamente valorada. Lo que sucede es más bien que la individualidad se expresa dentro del grupo y nadie queda fuera de él. Al igual que en Asia Oriental, el yo es relacional. Esto tiende a conducir a un modo consensual de llegar a las decisiones, más que basado en la autoridad o en la voluntad mayoritaria. Esto funciona porque todos reconocen que, al fin y a la postre, nadie puede existir al margen del grupo y que, por consiguiente, se requiere llegar a acuerdos y, una vez alcanzados, todos han de aceptarlos sin reservas.

El *ethos* comunitario podría hacerse extensivo incluso a la idea de lo que hace de alguien un filósofo. En las tradiciones orales hay sabios que pueden defender la tradición o cuestionarla. Pero también puede ser cierto que la filosofía esté conformada colectivamente por el grupo entero. Un filósofo puede ser un grupo, no solo un pensador individual.

Existe una parte fundamental del mundo que todavía no he mencionado en absoluto: Rusia. Esto parecería ser una grave laguna, toda vez que Rusia posee una enorme importancia geopolítica y la filosofía es «la clave del misterio de ese país y esa cultura», según Lesley Chamberlain.[5] No obstante, se trata de un hueco difícil de llenar, pues la filosofía rusa es un tema extremadamente escurridizo, que ha recibido algo de oxígeno en los últimos años con el magnífico libro de la propia Chamberlain al respecto. Esto se debe en parte al problema de la clasificación. Chamberlain dice que, cuando el ruso Nikolai Lossky publicó su *History of Russian Philosophy [Historia de la filosofía rusa]* en 1953, el principal efecto del libro fue, como dijera Isaiah Berlin, persuadir «al mundo anglófono en su totalidad de que Rusia no tenía filósofos, solo magos de las estepas».[6]

No obstante, el problema de identificar lo que constituye la filosofía rusa es también autóctono, con discrepancias históricas sobre lo que debería incluirse bajo

esa rúbrica. Resulta revelador el hecho de que el célebre libro de Isaiah Berlin se titule *Pensadores rusos*, una categoría más amplia e inclusiva que elude la cuestión de qué se considera filosofía. Lo que se acepta por lo general es que la filosofía no surgió en realidad en Rusia hasta finales del siglo XVIII y que sus principales inspiraciones fueron el cristianismo ortodoxo y el idealismo alemán.

La filosofía rusa ha servido conscientemente de puente entre Europa y Asia sin pertenecer a ninguna de ambas. «Nunca hemos caminado al lado de otros pueblos —escribía Pyotr Chaadaev en el siglo XIX—. No pertenecemos a ninguna de las grandes familias de la raza humana; no somos ni de Occidente ni de Oriente.»7 Su compromiso académico ha sido primordialmente con los textos occidentales, aunque solo fuese para rechazarlos. Para Chamberlain, esto puede resumirse en «su asombrosamente consistente rechazo de Descartes y el valor del "pienso, luego existo"».8 El *cogito* cartesiano otorgaba primacía al individuo como un sujeto pensante autónomo. Esto se opone radicalmente al ideal ortodoxo de la *kenosis*, un autovaciamiento necesario para prepararse para recibir a Dios. La *kenosis* implica la creencia en que el individuo carece de los recursos para alcanzar la verdad última, y tratar de hacerlo en solitario y mediante la razón resulta arrogante. Por tanto, no hemos de ensalzar al yo, sino bajarle los humos. «Tenemos que aniquilar por completo nuestro ego personal —escribía Mijaíl Bakunin siguiendo a Johann Gottlieb Fichte—, aniquilar todo cuanto conforma su vida, sus esperanzas y sus creencias personales.»9

El lugar de la racionalidad en el sistema cartesiano fue ocupado en la filosofía rusa por la intuición. La verdad no es tanto comprendida como sentida. «Para conocer de veras el mundo tenemos que simplificarnos intelectualmente y volver a un modo de aprehensión inmediata —escribía Alexéi Jomiakov—. Mediante este conocimiento intuitivo podemos distinguir entre lo real y la fantasía de nuestra mente.»10 De ahí que la filosofía forme un continuo con la literatura y la poesía. Solzhenitsyn, por ejemplo, es filósofo

en su tierra natal, pero novelista e historiador a los ojos internacionales de obras de referencia como la *Encyclopaedia britannica.* Ese es también el motivo de que los poetas y los artistas hayan sido considerados tan peligrosos por los gobernantes rusos. «Solo en Rusia se respeta la poesía —dice Osip Mandelstam—. Hace que mueran personas.»[11] El mismo sentimentalismo que Occidente veía como una debilidad del pensamiento ruso se veía internamente como una fortaleza.

Al mismo tiempo, el lugar del individuo era ocupado por la colectividad. Rusia abrazaba el mito de la *obshchina*, una comunidad de almas campesina, armoniosa y pacífica, que era deliberadamente ingenua con el fin de evitar la corrupción del ateísmo, la competencia y el individualismo desatados por la racionalidad occidental. Aparte de su irreligiosidad oficial, los comunistas adoptaron plenamente este ideal. El arte y la propaganda soviéticos están repletos de imágenes de campesinos y obreros desafiantes y felices, trabajando juntos, mientras se representaba a los occidentales como materialistas egoístas y desalmados.

No obstante, la centralidad de la armonía social parece arraigada tanto en el miedo a lo que Rusia pudiese perder como en el orgullo por lo que considera su superioridad moral. Cuando conocí a Chamberlain, lo primero que mencionó sobre la filosofía rusa fue la sorprendente afirmación del filósofo contemporáneo A. S. Akhiezer de que la necesidad de mantener la cohesión social ha sido el motor principal del pensamiento ruso. «El *pathos* práctico de la filosofía rusa está dirigido a evitar que las partes se desprendan del todo», escribía este.[12] Esta ha sido una preocupación de los intelectuales rusos durante siglos. De ahí que la armonía rusa no sea la armonía confuciana: ansía la uniformidad y ve la disidencia como una amenaza.

Para Chamberlain, el rechazo del yo y la racionalidad es una especie de posmodernismo *avant la lettre*. Ciertamente, la filosofía rusa no parece preocupada por las concepciones tradicionales de la verdad. Resulta revelador que no muchos disidentes durante la era comunista fueran

filósofos; de hecho, por lo general los filósofos parecían contentos de proporcionar respaldo intelectual al *statu quo*. Incluso el idioma ruso contribuye a mantener la elasticidad de la verdad, para la que cuenta con dos palabras. *Istina* es la verdad natural, la verdad del universo, y es inmutable. *Pravda*, en contraposición, describe el mundo humano y es una construcción humana. Esto ayuda a explicar por qué no resultó un auténtico escándalo que en 1931 el Partido Comunista se erigiese en el árbitro final de la verdad filosófica.[13]

Una actitud permisiva hacia la verdad, un rechazo de los decadentes valores occidentales, un sentido del excepcionalismo nacional, la importancia primordial de mantener cohesionada la nación, la irrelevancia del individuo en comparación con el destino colectivo: las conexiones entre estas ideas y las acciones de los líderes políticos rusos de todas las tendencias salta a la vista. Esto vuelve tanto más decepcionante el hecho de que se haya prestado tan escasa atención crítica a la filosofía rusa, tanto dentro como fuera del país. Se trata de una laguna que confío en que llenen otros mejor cualificados que yo.

CAPÍTULO 28

Un sentido del lugar

Es bien sabido que el sentido literal de la palabra *utopía*, etimológicamente hablando, es «no-lugar». Esto tiene un interés extraordinario a la hora de hablar de la utopía de la filosofía. La tradición occidental en la que yo me formé se esfuerza abiertamente por hallar una objetividad que trascienda cualquier tiempo o lugar particulares. Aunque extremadas en este sentido, la mayoría de las tradiciones dicen hablar de lo que es verdadero para la humanidad, no solo para sus propios ciudadanos.

¿Debería ser semejante sabiduría universal la meta última de la filosofía comparada? Esto es lo que parece sugerir el título del libro *Comparative Philosophy without Borders [Filosofía comparada sin fronteras]*. Sus editores, Arindam Chakrabarti y Ralph Weber, quieren «tirar la escalera de la comparación» y limitarse a hacer «filosofía creativa, crítica, cooperativa, combativa y global».[1]

Son muchos los que comparten esta aspiración. «Yo hago uso de los filósofos japoneses, pero también hago uso de los filósofos occidentales —dice John Krummel—. Ese es un ideal natural: somos todos filósofos y hacemos filosofía.» Su colega Leah Kalmanson confía en que, si los filósofos del mundo entero trabajamos genuinamente juntos, lograremos salir de nuestros silos locales. Habría algo un tanto insincero en el hecho de trabajar juntos, intentando mientras tanto permanecer en nuestros nichos, como si creyéramos que podríamos aprender los unos de los otros, pero solo hasta cierto punto.

Hay quienes recelan de la posibilidad misma de una filosofía verdaderamente universal, pues consideran una arrogancia pensar que podemos desprendernos de las particularidades del tiempo y el lugar. Se dice con frecuencia que una debilidad de la filosofía occidental consiste en tener lo que Owen Flanagan denomina una meta «trascendentalmente pretenciosa» de «identificar lo que es realmente bueno o correcto con independencia de la historia y la cultura».[2] Cualquier filosofía que aspire a la objetividad se ve atrapada en una tensión perenne: el intento de trascender las particularidades del pensador individual y de su tiempo y lugar solo puede realizarse por individuos concretos en momentos y lugares concretos. Hemos de renunciar a la idea de la visión desde ningún lugar y aceptar que una visión es siempre desde algún lugar.

Ahora bien, esto no nos condena al subjetivismo provinciano. Al convertirnos en exploradores filosóficos, podemos construir una imagen más completa del mundo y una comprensión más objetiva de él adoptando *múltiples* perspectivas. La metáfora de las vistas resulta útil al respecto. En lugar de intentar trazar un mapa único y completo, podemos ver un terreno desde varios lugares: desde dentro de él, desde el cielo, desde una cierta distancia, y así sucesivamente. En lugar de una vista desde ningún lugar, buscamos vistas desde todas partes, o al menos desde todos los lugares accesibles.

Existen tres formas en las que la adopción de múltiples perspectivas puede brindarnos una comprensión mejor. La primera consiste en que diferentes perspectivas se combinan para proporcionarnos más información de la que cualquiera de ellas podría ofrecernos por sí sola. «Las tradiciones morales implican inevitablemente una visión y una sensibilidad selectivas», advierte Joel Kupperman, por lo que «debería preocuparnos la posibilidad de no ver o ser insensibles a algo importante».[3]

Consideremos la parábola de los ciegos y el elefante, que encontramos en la filosofía india en varias versiones,

una de las primeras en el *Udāna*, parte del Canon Pali budista. Aquellos que sentían la oreja del elefante proclamaban que el animal era «como una cesta para aventar», los que sentían el colmillo decían que era «como una reja de arado», quienes tocaban la trompa concluían que era «como el timón de un arado», aquellos a quienes se había mostrado el mechón del extremo de la cola del elefante decían que era «como una escoba», y así sucesivamente.[4] Cada uno posee un aspecto de la verdad, pero es preciso unir todas sus perspectivas para ver la verdad completa. Los jainistas utilizan la parábola para ilustrar su doctrina de la *anekāntavāda*, que afirma que la verdad última tiene siempre un carácter multidimensional. No necesitamos abrazar en bloque el jainismo para aceptar que cada una de las diferentes tradiciones filosóficas del mundo puede haber tropezado con partes de la verdad, pero ninguna la ha descubierto en su totalidad. La imagen más completa que podemos formarnos es, por tanto, como una pintura cubista, que combina perspectivas que no podrían verse conjuntamente desde un punto de vista en el mismo lienzo. Designémosla como *perspectiva cubista*.

La segunda forma en que las múltiples perspectivas pueden resultar esclarecedoras la hallamos cuando estas revelan que de hecho está en juego más de un asunto. Creo que esta es la mejor manera de plantear la cuestión de lo que significa ser una persona o un yo. Es fácil pensar que se trata de una cuestión única. De hecho, esta oculta una miríada de preguntas tales como: ¿de qué está hecho el yo?, ¿es el yo permanente?, ¿cómo moldean el yo las relaciones con los demás?, ¿qué es lo que nos proporciona nuestro sentido de identidad? En las diferentes tradiciones, es probable que «el problema» del yo implique solo una o alguna de estas preguntas y otras se dejen a un lado. La visión de múltiples perspectivas nos permite lograr una comprensión más objetiva «desglosando» los problemas, descomponiendo las cuestiones aparentemente simples en sus partes más complejas. Llamémosla *perspectiva desglosadora*.

Un tercer beneficio de la adopción de múltiples perspectivas se obtiene cuando nos percatamos de que existe más de una manera legítima de entender el mundo o de elaborar normas. Este pluralismo resulta especialmente evidente en lo que atañe a las visiones de la vida buena, tanto a nivel personal como político. Los valores de autonomía, armonía, comunidad e individualidad gozan todos ellos de legitimidad, pero no existe ningún modo de vivir que permita maximizarlos todos a la vez. Existe más de una forma de florecimiento humano y los intercambios son inevitables. A veces podemos tomar prestado un valor y este puede florecer en nuestra tierra natal, al igual que la alheña japonesa ha prosperado en Gran Bretaña. Otras veces, sin embargo, los valores tienen dificultades para sobrevivir fuera de su entorno original, al igual que no se puede cultivar café ni cacao en Inglaterra. Esta es la *perspectiva pluralista*.

Aceptar que existen muchos posibles valores y combinaciones de valores diferentes no implica afirmar que todo vale. Como sostenía Isaiah Berlin, el pluralismo no equivale al relativismo.[5] Es más bien una verdad objetiva que las personas difieren y las circunstancias varían en función del tiempo y el lugar. El mundo social no es una abstracción igual para todos con independencia del tiempo o el lugar. De esto se sigue que tampoco cabe dar por sentado ningún concepto relativo al mundo social, lo cual significa que la moral y la política han de adaptarse a las circunstancias.

La taxonomía de las perspectivas cubista, desglosadora y pluralista pretende ser sugerente más que definitiva. Señala a las principales formas en las que la contemplación de la filosofía desde una diversidad de perspectivas globales no tiene por qué llevarnos a renunciar a nuestra búsqueda de una comprensión más objetiva, sino que podría enriquecer nuestra comprensión de lo que es la propia objetividad. La perspectiva cubista nos permite ver mejor la imagen unitaria total tomando varias vistas de ella. La perspectiva desglosadora nos permite ver que lo que

habíamos supuesto de entrada que era un solo asunto está compuesto de hecho por varios elementos distintos. La perspectiva pluralista nos permite ver que, en lo concerniente a la ética y la política, no existe un único valor maestro o conjunto de valores capaz de adaptarse a todo tiempo y lugar.

La falta de atención a las peculiaridades del lugar propio de una filosofía y a la filosofía en otros lugares confunde la admirable aspiración a una objetividad mayor con un ideal equivocado de universalidad sin un lugar fijo. Las ideas no están fuertemente amarradas a culturas concretas, pero tampoco flotan libremente, no son universales ni carecen de lugar. Al igual que las personas, están formadas por una cultura pero pueden viajar. Si aspiramos de veras a una comprensión más objetiva del mundo, hemos de hacer uso de las ventajas obtenidas al ocupar diferentes lugares intelectuales. Hacerlo con reverencia, pero no deferencia, hacia el pasado y el presente de otras culturas podría ayudarnos a transformar nuestros propios paisajes filosóficos.

PARA SEGUIR LEYENDO

Muchos son los viajes intelectuales que podrían partir de este libro. Propongo a continuación una lista muy selectiva de algunas de las mejores guías que a mí me han ayudado. Otras obras empleadas se citan en las notas.

Antologías de fuentes primarias

Coetzee, P. H. y Roux, A. P. J. (comps.), *The African Philosophy Reader*, 2ª ed., Routledge, 2003.

Cooper, David E. y Fosl, Peter S., *Philosophy: The Classic Readings*, Wiley-Blackwell, 2009.

Franck, Frederick (comp.), *The Buddha Eye: An Anthology of the Kyoto School and Its Contemporaries*, World Wisdom, 2004.

Heisig, James W., Kasulis, Thomas P. y Maraldo, John C. (comps.), *Japanese Philosophy: A Sourcebook*, University of Hawai'i Press, 2011 (trad. cast.: *La filosofía japonesa en sus textos*, Barcelona, Herder, 2016).

Ivanhoe, Philip J. y Van Norden, Bryan W. (comps.), *Reading in Classical Chinese Philosophy*, 2ª ed., Hackett, 2005.

McGinnis, Jon y Reisman, David C. (comps.), *Classical Arabic Philosophy: An Anthology of Sources*, Hackett, 2007.

Radhakrishnan, Sarvepalli y Moore, Charles A. (comps.), *A Sourcebook in Indian Philosophy*, Princeton University Press, 1957.

Renard, John (comp.), *Islamic Theological Themes: A Primary Source Reader*, University of California Press, 2014.

Sarma, Deepak (comp.), *Classical Indian Philosophy: A*

Reader, Columbia University Press, 2011.
Talisse, Robert B. y Aikin, Scott F. (comps.), *The Pragmatism Reader*, Princeton University Press, 2011.

FUENTES SECUNDARIAS

Adamson, Peter, *Philosophy in the Islamic World: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, 2015.
Angle, Stephen C. y Tiwald, Justin, *Neo-Confucianism: A Philosophical Introduction*, Polity, 2017.
Chamberlain, Lesley, *Motherland: A Philosophical History of Russia*, Atlantic Books, 2004.
Cooper, David E., *World Philosophies: An Historical Introduction*, 2ª ed., Blackwell, 2003 (trad. cast.: *Filosofías del mundo: una introducción histórica*, Madrid, Cátedra, 2007).
Flanagan, Owen, *The Geography of Morals*, Oxford University Press, 2017.
Hamilton, Sue, *Indian Philosophy: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, 2001.
Israel, Jonathan, *A Revolution of the Mind*, Princeton University Press, 2010 (trad. cast.: *Una revolución de la mente: la Ilustración radical y los orígenes intelectuales de la democracia moderna*, Pamplona, Laetoli, 2015).
Kasulis, Thomas P., *Zen Action, Zen Person*, University of Hawai'i Press, 1986.
Kasulis, Thomas P., *Intimacy or Integrity: Philosophy and Cultural Difference*, University of Hawai'i Press, 2002.
Krishna, Daya, *Indian Philosophy: A Counter Perspective*, Oxford University Press, 1996.
Kupperman, Joel, *Learning from Asian Philosophy*, Oxford University Press, 1999.
Li, Chenyang, *The Confucian Philosophy of Harmony*, Routledge, 2014.
Muecke, Stephen, *Ancient & Modern: Time, Culture and Indigenous Philosophy*, UNSW Press, 2004.
Slingerland, Edward, *Trying Not to Try*, Canongate, 2014.

Wang, Robin R., *Yinyang: The Way of Heaven and Earth in Chinese Thought and Culture*, Cambridge University Press, 2012.

AGRADECIMIENTOS

No podría haber escrito este libro sin la generosidad de numerosos expertos que dedicaron tiempo a ser entrevistados, a responder a mis correos electrónicos y a leer mis borradores. Por todo ello, estoy extremadamente agradecido a Asma Afsaruddin, Roger Ames, Meera Baindur, Nicholas Bunnin, Lesley Chamberlain, P. Chinnaiah, David E. Cooper, P. George Victor, Frank Griffel, Dimitri Gutas, Bruce Janz, Hirini Kaa, Leah Kalmanson, Tom Kasulis, Kazashi Nobuo, John Krummel, Andrew Lambert, Jin Lee, Luis Xavier López-Farjeat, Yahya Michot, Stephen Muecke, Chandrakala Padia, Daniel Raveh, Carlin Romano, R. C. Sinha, Takahiro Nakajima, Joram Tarusarira, Richard Taylor, Pieter Boele van Hensbroek, Yves Vende, Wen Haiming, David Wong, Xu Zhiyuan, Yao Xinzhong y Yasuo Kobayashi.

También he aprendido mucho de los participantes en tres talleres organizados por el Instituto Berggruen de la Universidad de Stanford, con el respaldo de Margaret Levi. Entre ellos se incluyen muchos de los anteriores y también Stephen Angle, Kwame Anthony Appiah, Pico Ayer, Nicolas Berggruen, Rajeev Bhargava, Mark Bevir, Akeel Bilgrami, Joseph Chan, Carlos Fraenkel, Rebecca Newberger Goldstein, Alexander Görlach, Peter Hershock, Ganeri Jonardon, Anton Koch, Haiyan Lee, Stephen Macedo, Thaddeus Metz, Pankaj Mishra, Jay Ogilvy, Philip Pettit, Michael Puett, Jiang Qian, Mathias Risse, Thomas Sheehan, Edward Slingerland, Anna Sun, Sigridur Thorgeirsdottir, Justin Tiwald, Robin Wang, Yunxiang Yan y Taisu Zhang.

La producción de *podcasts* y otros recursos para el Instituto Berggruen también me permitió proseguir mi investigación, y estoy extremadamente agradecido por la

ayuda ofrecida por el instituto para sufragar los gastos de viajes.

Gracias asimismo a Mark Jones y Cathy Adams, de la revista *Discovery*, por ayudarme a llegar a China.

El libro fue hecho posible y mejorado por mi editora, Bella Lacey, con el apoyo de todo el equipo de Granta Books, especialmente Iain Chapple, Lamorna Elmer, Helen James, Christine Lo, Angela Rose, Pru Rowlandson, Natalie Shaw y Sarah Wasley, y las correctoras Lesley Levene y Kate Shearman. Gracias a mi agente, Lizzy Kremer, solo tuve que preocuparme de escribir el libro lo mejor posible.

Este libro ha dependido de la ayuda de tantas personas que estoy seguro de haber olvidado incluir al menos a algunas de ellas en mis agradecimientos. Vayan por delante mis disculpas por las posibles omisiones.

Por último, gracias al centro de mi mundo, Antonia Macaro.

Notas

Introducción

1. Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, 2002 (1945) (trad. cast.: *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Altaya, 1999). Gracias a Yves Vende por la pista.

2. Esta cita posiblemente apócrifa aparece en Alasdair MacIntyre, *A Short History of Ethics*, Routledge, 1976, pág. 182 (trad. cast.: *Historia de la ética*, Barcelona, Paidós, 2006).

3. Jonathan Israel, *A Revolution of the Mind*, Princeton University Press, 2010, pág. 224 (trad. cast.: *Una revolución de la mente: la Ilustración radical y los orígenes intelectuales de la democracia moderna*, Pamplona, Laetoli, 2015).

4. *Ibid.*, pág. 37.

5. Thomas P. Kasulis, *Intimacy or Integrity: Philosophy and Cultural Difference*, University of Hawai'i Press, 2002, pág. 17.

6. Xu Zhiyuan, *Paper Tiger: Inside the Real China*, Head of Zeus, 2015, pág. 146.

7. Kasulis, *Intimacy or Integrity*, pág. 140.

8. *Ibid.*, pág. 17.

9. Véase Robert E. Carter, *The Kyoto School: An Introduction*, SUNY Press, 2013, pág. xi (trad. cast: *La escuela de Kioto*, Barcelona, Bellaterra, 2015).

10. Xu, *Paper Tiger*, pág. xi.

Prólogo. Un panorama histórico desde la era axial hasta la era de la información

1. Véase Karl Jaspers, *The Origin and Goal of History*, Routledge & Kegan Paul, 1953 (1949) (trad. cast.: *Origen y meta de la historia*, Barcelona, Acantilado, 2017).

2. Véase Julian Baggini, *The Edge of Reason*, Yale University Press, 2016 (trad. cast.: *Los límites de la razón*, Barcelona, Urano, 2017).

3. Sarvepalli Radhakrishnan y Charles A. Moore (comps.), *A Sourcebook in Indian Philosophy*, Princeton University Press, 1957, pág. xviii.

4. *Ibid.*

5. Platón, *The Republic*, Oxford University Press, 1994, pág. 157 (trad. cast.: *La República*, Madrid, Alianza, 2013).

6. Joel Kupperman, *Learning from Asian Philosophy*, Oxford University Press, 1999, pág. 157.

7. *Ibid.*, pág. 350.

8. Véase «Women in Philosophy in the UK: A Report by the British Philosophical Association and the Society for Women in Philosophy UK», 2011, <www.bpa.ac.uk/uploads/2011/02/BPA_Report_Women_In_Philosophy.pdf>, y Eric Schwitzgebel y Carolyn Dicey Jennings, «Women in Philosophy: Quantitative Analyses of Specialization, Prevalence, Visibility, and Generational Change», *Public Affairs Quarterly*, 31, 2017, págs. 83-105.

9. Thomas P. Kasulis, *Intimacy or Integrity: Philosophy and Cultural Difference*, University of Hawai'i Press, 2002, pág. 18.

10. Richard Rorty, «Philosophy as a Kind of Writing», en *Consequences of Pragmatism: Essays 1972-1980*, University of Minnesota Press, 1982, pág. 92 (trad. cast.: *Consecuencias del pragmatismo*, Madrid, Tecnos, 1996).

11. Kwame Anthony Appiah, *In My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture*, Oxford University Press, 1993, págs. 26, 91.

12. Mogobe B. Ramose, «The Philosophy of *Ubuntu* and *Ubuntu* as a Philosophy», en P. H. Coetzee y A. P. J. Roux (comps.), *The African Philosophy Reader*, 2.ª ed., Routledge, 2003, pág. 230.

13. «La generalización es una parte necesaria de la organización. Una generalización no es lo mismo que un cuantificador universal: una generalización no puede refutarse mediante un simple contraejemplo», Kasulis, *Intimacy or Integrity*, pág. 8.

14. *Ibid.*, pág. 20.

15. *Ibid.*, págs. 154-156.

16. Véase Carmel S. Saad, Rodica Damian, Verónica Benet-Martínez, Wesley G. Moons y Richard R. Robins, «Multiculturalism and Creativity: Effects of Cultural Context, Bicultural Identity, and Ideational Fluency», *Social Psychology and Personality Science*, 4, 2013, págs. 369-375.

Primera parte. Cómo conoce el mundo

Percepción intuitiva

1. James Mill, *The History of British India*, 3ª ed., Baldwin, Cradock y Joy, 1826, vol. 1, libro I, cap. 1, pág. 3, y libro II, cap. 6, pág. 286.

2. Immanuel Kant, «Physical Geography», en Emmanuel Chukwudi Eze (comp.), *Race and the Enlightenment: A Reader*, Wiley-Blackwell, 1997, pág. 63.

3. David Hume, «Of National Characters», 1753.

4. Sarvepalli Radhakrishnan y Charles A. Moore (comps.), *A Sourcebook in Indian Philosophy*, Princeton University Press, 1957, pág. xxv.

5. Sue Hamilton, *Indian Philosophy: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, 2001, pág. 9.

6. *Ibid.*, pág. 69 y *(sākṣāt-kāra)* Dhirendra Mohan Datta, «Epistemological Methods in Indian Philosophy», en Charles A. Moore (comp.), *The Indian Mind*, University of Hawai'i Press, 1967, pág. 124.

7. Radhakrishnan y Moore (comps.), *A Sourcebook in Indian Philosophy*, pág. 356.

8. Kaṭha Upaniṣad, II.23, III.12, *ibid*., págs. 46-47.

9. Muṇḍaka Upaniṣad, III.8, *ibid*., pág. 54.

10. *Ibid.*, págs. 353-354.

11. *Ibid.*, pág. 355.

12. S. K. Saksena, «Relation of Philosophical Theories to the Practical Affairs of Men», en Moore (comp.), *The Indian Mind*, págs. 13-14.

13. *Nyāya Sūtra*, 7, en Radhakrishnan y Moore (comps.), *A Sourcebook in Indian Philosophy*, pág. 359.

14. Deepak Sarma (comp.), *Classical Indian Philosophy: A Reader*, Columbia University Press, 2011, pág. 141.

15. Chakravarthi Ram-Prasad, *Eastern Philosophy*, Weidenfeld & Nicolson, 2005, pág. 140.

16. *The Vedānta Sūtras with commentary by Śaṅkarākārya*, II.i.5, en Radhakrishnan y Moore (comps.), *A Sourcebook in Indian Philosophy*, pág. 524.

17. *Ibid.*, pág. 37.

18. *The Laws of Manu*, II.201, *ibid.*, pág. 178 (trad. cast.: *Las leyes de Manu*, Cantabria, Ediciones Ibéricas, 2010).

19. *Vaiśeṣika Sūtra*, IX.2.13, *ibid.*, pág. 397.

20. *Nyāya-Vārttika* de Uddyotakara, en Sarma (comp.), *Classical Indian Philosophy*, pág. 136.

21. Haribhadra, *Ṣaḍdarśana-samuccaya*, *ibid.*, pág. 3.

22. *The Sarvadarśanasaṁgraha*, en Radhakrishnan y Moore (comps.), *A Sourcebook in Indian Philosophy*, pág. 234.

23. *The Vedānta Sūtras with commentary by Śaṅkarākārya*, II.i.5, *ibid*., pág. 522.

24. *Yoga Sūtra*, 4.1., en Sarma (comp.), *Classical Indian Philosophy*, pág. 192.

25. *Vaiśeṣika Sūtra*, IX.2.13, en Radhakrishnan y Moore (comps.), *A Sourcebook in Indian Philosophy*, pág. 397.

26. Chāndogya Upaniṣad, VII.vi.1, en *ibid.*, pág. 70.

27. Sue Hamilton, *Indian Philosophy: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, 2001, pág. 10.

28. *Yoga Sūtra*, 1.1-2, en Sarma (comp.), *Classical Indian Philosophy*, pág. 180.

29. Hamilton, *Indian Philosophy*, pág. 107.

30. Kauṣītaki Upaniṣads, VI.18, en Radhakrishnan y Moore (comps.), *A Sourcebook in Indian Philosophy*, pág. 96.

31. «Bhagavad Gītā», 6.11-16, *ibid.*, pág. 124 (trad. cast.: *Bhagavad Gita: el canto del señor*, Málaga, Sirio, 2003).

32. *Yoga Sūtra*, 3.23-28, 30, 41, en Sarma (comp.), *Classical Indian Philosophy*, págs. 189-190.

33. C. D. Sebastian, «*Ajñāna*: Retrospectives and Prospects from G. R. Malkani, Rasvihary Das and T. R. V. Murti», ponencia presentada en el XC Congreso Filosófico Indio, Universidad de Magadh, Bodh Gaya, 1-4 de febrero de 2016.

34. L. N. Sharma, «The Indian Quest», discurso presidencial en el XC Congreso Filosófico Indio, Universidad de Magadh, Bodh Gaya, 1-4 de febrero de 2016.

35. Sarvepalli Radhakrishnan, «The Indian Approach to the Religious Problem», en Moore (comp.), *The Indian Mind*, pág. 177.

36. Charles A. Moore, *Introducción*, *ibid*., pág. 8.

37. Sarvepalli Radhakrishnan y Charles A. Moore, *ibid.*, pág. 351.

38. *Ibid.*, pág. 506.

39. *The Vedānta Sūtras with commentary by Śaṅkarākāya*, II.i.5, *ibid.*, págs. 512-13.

40. *Ibid.*, pág. 516.

41. Aristóteles, *Nicomachean Ethics*, 1143b11-14, 1996, pág. 220 (trad. cast.: *Ética a Nicómaco*, Madrid, Alianza, 2012).

42. Owen Flanagan, *The Geography of Morals*, Oxford University Press, 2017, pág. 254.

43. René Descartes, *Meditations on First Philosophy*, segunda meditación, sección 25, Cambridge University Press, 1986 (1641), pág. 17 (trad. cast.: *Discurso del método y Meditaciones metafísicas*, Madrid, Tecnos, 2011).

44. Robert E. Carter, *The Kyoto School: An Introduction*, SUNY Press, 2013, pág. 7 (trad. cast: *La escuela de Kioto*, Barcelona, Bellaterra, 2015).

45. *Ibid.*, pág. 32.

46. Nishida Kitarō, «Pure Experience», en James W. Heisig, Thomas P. Kasulis y John C. Maraldo (comps.), *Japanese Philosophy: A Sourcebook*, University of Hawai'i Press, 2011, págs. 647-48 (trad. cast.: *La filosofía japonesa en sus textos*, Barcelona, Herder, 2016).

47. Carter, *The Kyoto School*, pág. 27.

48. *Ibid.*, pág. 23.

49. Citado por Takeuchi Yoshinori, «The Philosophy of Nishida», *Japanese Religions*, III:4, 1963, págs. 1-32, reimpreso en Frederick Franck (comp.), *The Buddha Eye: An Anthology of the Kyoto School and Its Contemporaries*, World Wisdom, 2004, pág. 190.

50. Hakuin Ekaku, «Meditation», en Heisig, Kasulis y Maraldo (comps.), *Japanese Philosophy*, pág. 209.

51. D. T. Suzuki, «What Is the "I"?», *Eastern Buddhist*, IV:1, 1971, págs. 13-27, reimpreso en Franck (comp.), *The Buddha Eye*, pág. 25.

52. Edward Slingerland, *Trying Not to Try*, Canongate, 2014, pág. 153.

53. D. T. Suzuki, «Self the Unattainable», *Eastern Buddhist*, III:2, 1970, págs. 1-8, reimpreso en Franck (comp.), *The Buddha Eye*, pág. 7.

54. Suzuki, «What Is the “I”?», reimpreso, *ibid*., págs. 31-32.

55. Carter, *The Kyoto School*, pág. 31.

56. Véase *ibid.*, pág. 28.

57. Tanabe Hajime, «Philosophy as Metanoetics», en Heisig, Kasulis y Maraldo (comps.), *Japanese Philosophy*, pág. 689.

58. Véase Carter, *The Kyoto School*, págs. 67 y sigs.

59. Thomas P. Kasulis en Heisig, Kasulis y Maraldo (comps.), *Japanese Philosophy*, págs. 135-36.

Lo inefable

1. *Daodejing*, 1.41, en Philip J. Ivanhoe y Bryan W. Van Norden (comps.), *Readings in Classical Chinese Philosophy*, 2ª ed., Hackett, 2005, pág. 183 (trad. cast.: *Lao Tse, Tao Te Ching*, Barcelona, Folio, 2007).

2. *Ibid.*, 1.71, pág. 198.

3. *Ibid.*, 1.38, pág. 181.

4. Robin R. Wang, *Yinyang: The Way of Heaven and Earth in Chinese Thought and Culture*, Cambridge University Press, 2012, pág. 48.

5. *Daodejing*, 25, en Ivanhoe y Van Norden (comps.), *Readings in Classical Chinese Philosophy*, pág. 175.

6. *Ibid.*, 1.56, pág. 190.

7. Joel Kupperman, *Learning from Asian Philosophy*, Oxford University Press, 1999, pág. 183.

8. *Zhuangzi*, 26, en Ivanhoe y Van Norden (comps.), *Readings in Classical Chinese Philosophy*, pág. 250.

9. *Ibid.*, 13, pág. 245.

10. *Analects*, XVII.ix.3, en James Legge, *The Chinese Classics*, vol. 1, Clarendon Press, 1893, pág. 326 (trad. cast.: *Confucio, Analectas*, Madrid, Edaf, 2013).

11. Chakravarthi Ram-Prasad, *Eastern Philosophy*, Weidenfeld & Nicolson, 2005, pág. 146.

12. Kamo No Mabuchi, «The Meaning of Our Country», en James W. Heisig, Thomas P. Kasulis y John C. Maraldo (comps.), *Japanese Philosophy: A Sourcebook*, University of Hawai'i Press, 2011, pág. 468 (trad. cast.: *La filosofía japonesa en sus textos*, Barcelona, Herder, 2016).

13. Fujitani Mitsue, «On *Kotodama*», *ibid*., pág. 501.

14. *Ibid*., pág. 160.

15. *Vigrahavyāvartan*ī de Nāgārjuna, Parte 2.29, en Deepak Sarma (comp.), *Classical Indian Philosophy: A Reader*, Columbia University Press, 2011, pág. 44.

16. *Shurangama Sūtra*, 2, <www.fodian.net/world/shurangama.html>.

17. Shidō Bunan, «This Very Mind Is Buddha», en Heisig, Kasulis y Maraldo (comps.), *Japanese Philosophy*, pág. 191.

18. D. T. Suzuki, «Self the Unattainable», *Eastern Buddhist,* III:2, 1970, págs. 1-8, reimpreso en Frederick Franck (comp.), *The Buddha Eye: An Anthology of the Kyoto School and Its Contemporaries*, págs. 6-7.

19. Robert E. Carter, *The Kyoto School: An Introduction*, SUNY Press, 2013, pág. 19 (trad. cast: *La escuela de Kioto*, Barcelona, Bellaterra, 2015).

20. Suzuki, «Self the Unattainable», reimpreso en Franck (comp.), *The Buddha Eye*, págs. 3-4.

21. Musō Soseki, «Dialogues in a Dream», en Heisig, Kasulis y Maraldo (comps.), *Japanese Philosophy*, pág. 171.

22. Citado en Barney Jopson, «A Pilgrim's Progress», suplemento sobre Japón del *FT Magazine*, 10-11 de septiembre de 2016, págs. 16-21.

23. Kena Upaniṣad, I.1-3, en Sarvepalli Radhakrishnan y Charles A. Moore (comps.), *A Sourcebook in Indian Philosophy*, Princeton University Press, 1957, pág. 42.

24. Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad, III.iv, *ibid.*, pág. 84.

25. Maitri Upaniṣad, VI.17, *ibid.*, pág. 95.

26. Taittirīya Upaniṣad, II.8, *ibid.*, pág. 60.

27. Ram-Prasad, *Eastern Philosophy*, págs. 168-69.

28. Rabindranath Tagore, «Fireflies» (177), en <www.tagoreweb.in>.

29. Véase Emilie Reas, «Small Animals Live in a Slow-Motion World», *Scientific American*, 1 de julio de 2014.

30. The Encyclopedia of Diderot & d'Alembert: proyecto de traducción colaborativa, coordinado por Michigan Publishing, <https://quod.lib.umich.edu/d/did/>, d'Alembert, «Preliminary Discourse», <https://goo.gl/LmG5Qa> (trad. cast.: *Discurso preliminar de la Enciclopedia*, Barcelona, Orbis, 1984).

¿Teología o filosofía?

1. John Locke, «A Letter Concerning Toleration», 1689, <www.constitution.org/jl/tolerati.htm> (trad. cast.: *Carta sobre la tolerancia*, Madrid, Tecnos, 2012).

2. Omar Saif Ghobash, *Letter to a Young Muslim*, Picador, 2017, pág. 168 (trad. cast: *Carta a un joven musulmán*, Barcelona, Seix Barral, 2017).

3. Peter Adamson, *Philosophy in the Islamic World: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, 2015, pág. 31.

4. Al-Ghazālī, *The Incoherence of the Philosophers*, «The First Discussion», en Jon McGinnis y David C. Reisman (comps.), *Classical Arabic Philosophy: An Anthology of Sources*, Hackett, 2007, pág. 241.

5. Al-Kindī, «The Explanation of the Proximate Efficient Cause for Generation and Corruption», *ibid.*, pág. 1.

6. Al-Kindī, «On Divine Unity and the Finitude of the World's Body», *ibid.*, pág. 22.

7. Corán, 59:2.

8. Averroes, *The Decisive Treatise*, cap. 1., en McGinnis y Reisman (comps.), *Classical Arabic Philosophy*, pág. 309 (trad. cast.: *El tratado decisivo y otros textos sobre filosofía y religión*, Buenos Aires, Winograd, 2015).

9. *Ibid.*, pág. 312.

10. *Ibid.*, cap. 2, págs. 318-19.

11. *Ibid.*, cap. 3, pág. 323.

12. Christopher de Bellaigue, *The Islamic Enlightenment*, *The Bodley Head*, 2017, pág. xxiii.

13. *Ibid.*, pág. 25.

14. Robert E. Carter, *The Kyoto School: An Introduction*, SUNY Press, 2013, pág. 6 (trad. cast: *La escuela de Kioto*, Barcelona, Bellaterra, 2015).

15. Tanabe Hajime, «The Philosophy of Dōgen», en James W. Heisig, Thomas P. Kasulis y John C. Maraldo (comps.), *Japanese Philosophy: A Sourcebook*, University of Hawai'i Press, 2011, pág. 684 (Trad. cast.: *La filosofía japonesa en sus textos*, Barcelona, Herder, 2016).

16. Takeuchi Yoshinori, «Buddhist Existentialism», *ibid.*, pág. 745.

17. Carter, *The Kyoto School*, pág. 6.

18. Takeuchi, «Buddhist Existentialism», en Heisig, Kasulis y Maraldo (comps.), *Japanese Philosophy*, pág. 746.

19. Carter, *The Kyoto School*, pág. 8.

La lógica

1. *The Encyclopedia of Diderot & d'Alembert*: Proyecto de traducción colaborativa, coordinado por Michigan Publishing, <https://quod.lib.umich.edu/d/did/>, Diderot, «Encyclopédie», <https://goo.gl/cJxiiy>.

2. *Ibid.*, D'Alembert, «Preliminary Discourse», <https://goo.gl/nTPjgv> (trad. cast.: *Discurso preliminar de la Enciclopedia*, Barcelona, Orbis, 1984).

3. *Ibid.*, Diderot, «Encyclopédie», <https://goo.gl/cJxiiy>.

4. Thomas P. Kasulis, *Intimacy or Integrity: Philosophy and Cultural Difference*, University of Hawai’i Press, 2002, pág. 148.

5. G. W. Leibniz, *New Essays on Human Understanding*, libro 4, capítulo 2, sección 1 (362), Cambridge University Press, 1996 (1704) (trad. cast: *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, Madrid, Alianza, 1992).

6. Aristóteles, *Metaphysics*, libro 4, parte 4, Dover Publications, 2018, pág. 49 (trad. cast.: *Metafísica*, Madrid, Gredos, 2000).

7. *Daodejing*, 42, en Philip J. Invahoe y Bryan W. Van Norden (comps.), *Readings in Classical Chinese Philosophy*, 2ª ed., Hackett, 2005, pág. 184 (trad. cast.: *Lao Tse, Tao Te Ching*, Barcelona, Folio, 2007).

8. Chakravarthi Ram-Prasad, *Eastern Philosophy*, Weidenfeld & Nicolson, 2005, pág. 213.

9. Gongsun Longzi, «On the White Horse», en Ivanhoe y Van Norden (comps.), *Readings in Classical Chinese Philosophy*, pág. 365.

10. Ram-Prasad, *Eastern Philosophy*, pág. 228.

11. Nicholas Rescher, *Philosophical Reasoning: A Study in the Methodology of Philosophising*, Blackwell, 2001, pág. 93.

12. *Nyāyakusumāñjali*, capítulo 3, sección 8, citado en Bimal Krishna Matilal, *Nyāya-Vaiśeṣika*, vol. 6, fasc. 2, de Jan Gonda (comp.), *A History of Indian Literature*, Otto Harrassowitz, 1977, pág. 97.

13. Gautama, *Nayāya sūtra*, 1.2.42, en Deepak Sarma (comp.), *Classical Indian Philosophy: A Reader*, Columbia University Press, 2011, pág. 104.

14. *Ibid.*, 1.2.43, pág. 105.

15. *Ibid.*, 1.2.44, pág. 105.

16. *Ibid.*, 1.2.43, pág. 105.

17. *Ibid.*, 1.1.32, pág. 101.

18. Mādhavācarya, *Sarvadarśana-saṃgraha*, en Sarma (comp.), *Classical Indian Philosophy*, 2011, pág. 7.

19. Ram-Prasad, *Eastern Philosophy*, pág. 216.

20. Gautama, *Nayāya sūtra*, 1.2.129, en Sarma (comp.), *Classical Indian Philosophy*, pág. 123.

21. *Ibid.*, 1.2.51, 53, 55, pág. 107.

22. Nāgārjuna, *Vigrahavyāvartanī*, parte 2 (32), en Sarma (comp.), *Classical Indian Philosophy*, pág. 45.

23. Gautama, «Nayāya sūtra», 1.2.118-19, *ibid.*, pág. 121.

24. Ram-Prasad, *Eastern Philosophy*, pág. 212.

25. *Hitopadeśa*, Introducción. Una traducción más literal se ofrece en Friedrich Max Müller, *The First Book of the Hitopadeśa*, Longman, Green, Longman, Roberts, and Green, 1864, págs. 6-7.

Razón secular

1. Stephen Hawking, *A Brief History of Time*, Bantam, 1998, pág. 175 (trad. cast.: *Historia del tiempo: del Big Bang a los agujeros negros*, Barcelona, Crítica, 2013).

2. Christopher de Bellaigue, *The Islamic Enlightenment*, The Bodley Head, 2017, pág. xxxiii.

3. Baruch Spinoza, *Ethics*, parte 1, axioma 3 y proposición 8, en *The Ethics and Selected Letters*, Hackett, 1982 (1677), págs. 32, 34 (trad. cast.: *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Tecnos, 2014).

4. René Descartes, *Meditations on First Philosophy*, tercera meditación, sección 40, Cambridge University Press, 1986 (1641), pág. 28 (trad. cast.: *Discurso del método y Meditaciones metafísicas*, Madrid, Tecnos, 2011).

5. David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, 1748, sección VII, parte I (trad. cast.: *Investigación sobre el entendimiento humano*, Tres Cantos, Istmo, 2004).

6. *Mozi*, 35, en Philip J. Ivanhoe y Bryan W. Van Norden (comps.), *Readings in Classical Chinese Philosophy*, 2ª ed., Hackett, 2005, pág. 111.

7. Henri Poincaré, citado en «The French University Conflict», *The Nation*, 97, 11 de septiembre de 1913, pág. 231.

8. Seyyed Hossein Nasr, *Islam in the Modern World*, HarperOne, 2012, págs. 191-92.

9. William Jennings Bryan, *Bryan’s Last Speech*, Sunlight Publishing Society, 1925.

10. Winston Churchill, discurso al Real Colegio de Médicos, 10 de julio de 1951.

11. Fritjof Capra, *The Turning Point*, Bantam, 1983, pág. 87 (trad. cast.: *El punto crucial: ciencia, sociedad y cultura naciente*, Barcelona, RBA Libros, 1992).

12. Arthur C. Clarke, *Voices from the Sky: Previews of the Coming Space Age*, Pyramid Books, 1967, pág. 156.

Pragmatismo

1. Encuesta de Fin de Año 2016 de WIN/Gallup International, <www.wingia.com/web/files/news/370/file/370.pdf>.

2. William James, «Philosophical Conceptions and Practical Results», en Robert B. Talisse y Scott F. Aikin (comps.), *The Pragmatism Reader: From Peirce through the Present*, Princeton University Press, 2011, pág. 76.

3. Charles Sanders Peirce, *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce: Volumes V and VI*, comp. Charles Hartshorne y Paul Weiss, Harvard University Press, 1931-58, pág. 293.

4. John Dewey, «The Need for a Recovery of Philosophy», en Talisse y Aikin (comps.), *The Pragmatism Reader*, pág. 129.

5. *Ibid.*, pág. 132.

6. William James, «Pragmatism's Conception of Truth», en Talisse y Aikin (comps.), *The Pragmatism Reader*, pág. 80 (trad. cast.: «Concepción de la verdad según el pragmatismo», en J. A. Nicolás y M.J. Frápolli [comps.], *Teorías de la verdad en el siglo* XX, Madrid, Tecnos, 1997).

7. Charles Sanders Peirce, «How to Make Our Ideas Clear», *ibid.*, págs. 55-56 (trad. cast.: «Cómo esclarecer nuestras ideas», en *El hombre, un signo: el pragmatismo de Peirce*, Barcelona, Crítica, 1988, págs. 200-223).

8. James, «Philosophical Conceptions and Practical Results», *ibid.*, pág. 66.

9. John Dewey, «The Influence of Darwinism on Philosophy», *ibid.*, pág. 148 (trad. cast.: «La influencia del darwinismo en la filosofía», en *La miseria de la epistemología: ensayos de pragmatismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2010).

10. James, «Philosophical Conceptions and Practical Results», *ibid.*, pág.78.

11. Peirce, «How to Make Our Ideas Clear», *ibid.*, pág. 61.

12. Dewey, «The Need for a Recovery of Philosophy», *ibid.*, pág. 138.

13. Charles Sanders Peirce, «Some Consequences of Four Incapacities», *ibid.*, pág. 12 (trad. cast.: «Algunas consecuencias de cuatro incapacidades», en *El hombre, un signo: el pragmatismo de Peirce*, Barcelona, Crítica, 1988, págs. 39-57).

14. Dewey, «The Influence of Darwinism on Philosophy», *ibid.*, pág. 138.

15. Robert E. Carter, *The Kyoto School: An Introduction*, SUNY Press, 2013, págs. 18-19 (trad. cast: *La escuela de Kioto*, Barcelona, Bellaterra, 2015).

16. Dewey, «The Need for a Recovery of Philosophy», en Talisse y Aikin (comps.), *The Pragmatism Reader*, Princeton University Press, 2011, pág. 132.

17. Peirce, «How to Make Our Ideas Clear», *ibid.*, pág. 63.

18. Peirce, «Some Consequences of Four Incapacities», *ibid.*, pág. 13.

19. Richard Rorty, «Solidarity or Objectivity?», *ibid.*, pág. 369 (trad. cast.: «¿Solidaridad u objetividad?», en *Objetividad, relativismo y verdad*, Barcelona, Paidós, 1996, págs. 39-56).

20. James, «Pragmatism's Conception of Truth», *ibid.*, pág. 87.

21. Rorty, «Solidarity or Objectivity?», *ibid.*, pág. 370.

22. Peirce, «How to Make Our Ideas Clear», *ibid.*, pág. 65.

23. Rorty, «Solidarity or Objectivity?», *ibid.*, pág. 370.

24. James, «Pragmatism's Conception of Truth», *ibid.*, pág. 81.

25. Dewey, «The Need for a Recovery of Philosophy», *ibid.*, pág. 136.

26. James, «Pragmatism's Conception of Truth», *ibid.*, pág. 80.

27. Peirce, «Some Consequences of Four Incapacities», *ibid.*, pág. 13.

28. Carlin Romano, *America the Philosophical*, Vintage, 2013, pág. 65.

29. James, «Philosophical Conceptions and Practical Results», Talisse y Aikin (comps.), *The Pragmatism Reader*, pág. 74.

30. William James, «Will to Believe», *ibid.*, págs. 104-5 (trad. cast: «La voluntad de creer», en *La voluntad de creer*, Barcelona, Marbot, 2009).

31. Rorty, «Solidarity or Objectivity?», *ibid.*, pág. 373.

Tradición

1. Charles A. Moore, «Introduction: The Humanistic Chinese Mind», en Charles A. Moore (comp.), *The Chinese Mind*, University of Hawai'i Press, 1967, pág. 3.

2. *Analects*, VII.ii, en James Legge, *The Chinese Classics*, vol. 1, Clarendon Press, 1893, pág. 195 (trad. cast.: Confucio, *Analectas*, Madrid, Edaf, 2013).

3. Chan Wing-Tsit, «Syntheses in Chinese Metaphysics», en Moore (comp.), *The Chinese Mind*, pág. 144.

4. Chan Wing-Tsit, «Chinese Theory and Practice, with Special Reference to Humanism», *ibid.*, pág. 12.

5. John C. H. Wu, «Chinese Legal and Political Philosophy», *ibid.*, pág. 233.

6. Shimomura Torararō, «The Logic of Absolute Nothingness», en James W. Heisig, Thomas P. Kasulis y John C. Maraldo (comps.), *Japanese Philosophy: A Sourcebook*, University of Hawai'i Press, 2011, pág. 734 (trad. cast.: *La filosofía japonesa en sus textos*, Barcelona, Herder, 2016).

7. Ambos citados en Mogobe B. Ramose, «The Struggle for Reason in Africa», en P. H. Coetzee y A. P. J. Roux (comps.), *The African Philosophy Reader*, 2ª ed., Routledge, 2003, págs. 13-14. Véase también Walter J. Ong, *Orality and Literacy*, Routledge, 1982 (trad. cast.: *Oralidad y escritura: tecnologías de la palabra*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997).

8. *Ibid.*, pág. 6.

9. Moya Deacon, «The Status of Father Tempels and Ethnophilosophy in the Discourse of African Philosophy», en Coetzee y Roux (comps.), *The African Philosophy Reader*, pág. 98.

10. Placide Tempels, *Bantu Philosophy*, Presence Africaine, 1959, pág. 36.

11. Citado en Deacon, «The Status of Father Tempels and Ethnophilosophy in the Discourse of African Philosophy», en Coetzee y Roux (comps.), *The African Philosophy Reader*, pág. 108.

12. H. Odera Oruka, *Sage Philosophy: Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy*, African Center for Technological Studies, 1991, pág. 150.

Conclusión

1. *Cūla-Māluṅkya Sutta*, MN 63, citado en Rupert Gethin, *Sayings of the Buddha: New Translations from the Pali Nikayas*, Oxford World's Classics, 2008, pág. 172.

2. Chenyang Li, *The Confucian Philosophy of Harmony*, Routledge, 2014, págs. 20-21.

3. Robin R. Wang, *Yingyang: The Way of Heaven and Earth in Chinese Thought and Culture*, Cambridge University Press, 2012, págs. 120 y 123.

4. *Ibid.*, pág. 125.

5. Owen Flanagan, *The Geography of Morals*, Oxford University Press, 2017, pág. 12.

6. Edward Slingerland, *Trying Not to Try*, Canongate, 2014, pág. 214.

7. Chakravarthi Ram-Prasad, *Eastern Philosophy*, Weidenfeld & Nicolson, 2005, pág. 145.

8. *Ibid.*, pág. 153.

9. Charles A. Moore, «Introduction: The Comprehensive Indian Mind», en Charles A. Moore (comp.), *The Indian Mind*, University of Hawai'i Press, 1967, pág. 1.

10. Chakravarthi Ram-Prasad, *Eastern Philosophy*, Weidenfeld & Nicolson, 2005, pág. 179.

Segunda parte. Cómo es el mundo
Tiempo

1. Apocalipsis 22:13 (versión del rey Jacobo).

2. Sarvepalli Radhakrishnan y Charles A. Moore (comps.), *A Sourcebook in Indian Philosophy*, Princeton University Press, 1957, pág. 354.

3. Ṛg *Veda*, I.185, *ibid.*, pág. 11.

4. *Zhuangzi*, en Philip J. Invanhoe y Bryan W. Van Norden (comps.), *Readings in Classical Chinese Philosophy*, 2ª ed., Hackett, 2005, pág. 247.

5. James Legge, *The Chinese Classics*, vol. 1, Clarendon Press, 1893, pág. 95.

6. *Mencius*, libro 4, parte 1, capítulo 1.2, en Legge, *The Chinese Classics*, vol. 2, Clarendon Press, 1895, pág. 289.

1. *Ibid.*, libro 7, parte 2, capítulo 37.13, pág. 501.

2. Seyyed Hossein Nasr, *Islam in the Modern World*, HarperOne, 2012, pág. 120.

3. Véase David Maybury-Lewis, *Millennium*, Viking, 1992.

4. Stephen Muecke, *Ancient & Modern: Time, Culture and Indigenous Philosophy*, UNSW Press, 2004, pág. 2, y véase pág. 15.

5. *Ibid.*, pág. 118.

6. *Ibid.*, pág. 174.

7. *Ibid.*, pág. 172.

8. *Ibid.*, pág. 63.

9. *Ibid.*, pág. 104.

10. David Goodhart, *The Road to Somewhere*, C. Hurst & Co., 2017, pág. 36.

11. Kwame Anthony Appiah, *In My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture*, Oxford University Press, 1993, pág. 58.

12. Jay L. Garfield y Bryan W. Van Norden, «If Philosophy Won't Diversify, Let's Call It What It Really Is», *The Stone*, 11 de mayo de 2016, <www.nytimes.com/2016/05/11/opinion/if-philosophy-wont-diversify-lets-call-itwhat-it-really-is.html>.

13. Una idea planteada por Thomas P. Kasulis, *Intimacy or Integrity: Philosophy and Cultural Difference*, University of Hawai'i Press, 2002, págs. 7 y 16.

14. Citado en Appiah, *In My Father’s House*, pág. 58.

15. Gandhi, *Young India*, 1 de junio de 1921, pág. 170.

16. Anthony Kenny, *The Enlightenment: A Very Brief History*, SPCK Publishing, 2017, págs. 125-126.

17. John Gray, *Gray’s Anatomy*, Allen Lane, 2009, págs. 298-299 (trad. cast.: *Anatomía de Gray: textos esenciales*, Barcelona, Paidós, 2011).

18. Jonathan Israel, *A Revolution of the Mind*, Princeton University Press, 2010, pág. 3 (trad. cast.: *Una revolución de la mente: la Ilustración radical y los orígenes intelectuales de la democracia moderna*, Pamplona, Laetoli, 2015).

19. En la introducción a la edición de 1874 de *The Gilded Age: A Tale of Today*, que escribió junto con su vecino Charles Dudley Warner (trad. cast.: *La edad dorada: una historia de nuestros días*, Tegueste, Baile del Sol, 2007).

Karma

1. Sue Hamilton, *Indian Philosophy: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, 2001, pág. 11.

2. *Ibid.*, pág. 12.

3. Deepak Sarma (comp.), *Classical Indian Philosophy: A Reader*, Columbia University Press, 2011, pág. 51.

4. *Dhammapada*, I.1, en Sarvepalli Radhakrishnan y Charles A. Moore (comps.), *A Sourcebook in Indian Philosophy*, Princeton University Press, 1957, pág. 292.

5. *The Laws of Manu*, XII.9, ibid., pág. 173 (trad. cast.: *Las leyes de Manu*, Cantabria, Ediciones Ibéricas, 2010).

6. Gálatas 6:7 (versión del rey Jacobo).

7. *Mozi*, 26, en Philip J. Ivanhoe y Bryan W. Van Norden (comps.), *Readings in Classical Chinese Philosophy*, 2ª ed., Hackett, 2005, pág. 92.

8. S. K. Saksena, «Relation of Philosophical Theories to the Practical Affairs of Men», en Charles A. Moore (comp.), *The Indian Mind*, University of Hawai'i Press, 1967, pág. 38.

9. *The Laws of Manu*, X.1-4, en Radhakrishnan y Moore (comps.), *A Sourcebook in Indian Philosophy*, pág. 176 (trad. cast.: *Las leyes de Manu*, Cantabria, Ediciones Ibéricas, 2010).

10. *Ibid.*, VIII, pág. 177.

11. *The Laws of Manu*, II.168, <www.sacred-texts.com/hin/manu/manu02.htm> (trad. cast.: *Las leyes de Manu*, Cantabria, Ediciones Ibéricas, 2010).

12. *Ibid.*, X.65, <www.sacred-texts.com/hin/manu/manu10.htm>.

13. Analabha Basu, Neeta Sarkar-Roy y Partha P. Majumder, «Genomic Reconstruction of the History of Extant Populations of India Reveals Five Distinct Ancestral Components and a Complex Structure», *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 113:6, 9 de febrero de 2016, págs. 1594-1599, recogido en Subodh Varma y Sharon Fernandes, «70 Generations Ago, Caste Stopped People Intermixing», *Times of India*, 5 de febrero de 2016.

14. Véase Somini Sengupta, *The End of Karma: Hope and Fury Among India’s Young*, Norton, 2016.

Vacío

1. «Enduring Power», *The Economist*, 11 de marzo de 2017, pág. 88.

2. Robert E. Carter, *The Kyoto School: An Introduction*, SUNY Press, 2013, pág. 47 (trad. cast: *La escuela de Kioto*, Barcelona, Bellaterra, 2015).

3. Dōgen, «Temporality», en James W. Heisig, Thomas P. Kasulis y John C. Maraldo (comps.), *Japanese Philosophy: A Sourcebook*, University of Hawai'i Press, 2011, pág. 149 (trad. cast.: *La filosofía japonesa en sus textos*, Barcelona, Herder, 2016).

4. Takuan Sōhō, «Undisturbed Wisdom», *ibid.*, pág. 180.

5. *Chāndogya Upaniṣad*, IV.4-5, en Sarvepalli Radhakrishnan y Charles A. Moore (comps.), *A Sourcebook in Indian Philosophy*, Princeton University Press, 1957, pág. 66.

6. Sue Hamilton, *Indian Philosophy: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, 2001, págs. 73 y 76.

7. S. K. Saksena, «Philosophical Theories and the Affairs of Men», en Charles A. Moore (comp.), *The Indian Mind*, University of Hawai'i Press, 1967, pág. 129.

8. David Ross Komito, *Nāgārjuna's Seventy Stanzas*, Snow Lion Publications, 1987, Stanza 3, pág. 79.

9. *Ibid.*, estrofa 35, pág. 79.

10. *Ibid.*, pág. 148.

11. *Ibid.*, estrofa 29, pág. 86.

12. *Ibid.*, estrofa 50, pág. 91.

13. Nāgārjuna, *Vigrahavyāvartanī*, parte 2 (22), en Deepak Sarma (comp.), *Classical Indian Philosophy: A Reader*, Columbia University Press, 2011, pág. 44.

14. *Aṇguttara-nikāya*, III.134, en Radhakrishnan y Moore (comps.), *A Sourcebook in Indian Philosophy*, Princeton University Press, 1957, pág. 273.

15. Komito, *Nāgārjuna's Seventy Stanzas*, estrofa 73, pág. 95.

16. Gracias a Wen Haiming por llamar mi atención al respecto.

17. D. T. Suzuki, «The Buddhist Conception of Reality», *Eastern Buddhist*, VII:7 (1974), págs. 1-21, reimpreso en Frederick Franck (comp.), *The Buddha Eye: An Anthology of the Kyoto School and Its Contemporaries*, World Wisdom, 2004, pág. 98.

18. *Ibid.*, pág. 86.

19. Matsuo Bashō, *Narrow Road to the Interior*, Shambhala, 1991, págs. 35-36 (trad. cast.: *Senda hacia tierras hondas*, Madrid, Hiperión, 1998).

20. Carter, *The Kyoto School: An Introduction*, pág. 130.

Naturalismo

1. Joel Kupperman, *Learning from Asian Philosophy*, Oxford University Press, 1999, pág. 61.

2. Charles A. Moore, «Introduction: The Humanistic Chinese Mind», en Charles A. Moore (comp.), *The Chinese Mind*, University of Hawai'i Press, 1967, pág. 1.

3. *Mencius*, libro 4, parte 2, capítulo 26.1, en James Legge, *The Chinese Classics*, vol. 2, Clarendon Press, 1895, pág. 331.

4. Las ideas de Yao Xinzhong informan en buena medida esta sección.

5. Philip J. Ivanhoe y Bryan W. Van Norden (comps.), *Readings in Classical Chinese Philosophy*, 2.ª ed., Hackett, 2005, pág. 392.

6. *The Doctrine of the Mean*, 14.4., en Legge, *The Chinese Classics*, vol. 1, Clarendon Press, 1893, pag. 396 (trad. cast.: *Los cuatro libros*, Barcelona, Paidós, 2014.

7. *Xunzi*, 17, en Ivanhoe y Van Norden (comps.), *Readings in Classical Chinese Philosophy*, pág. 272.

8. Chan Wing-Tsit, «Chinese Theory and Practice, with Special Reference to Humanism», en Moore (comp.), *The Chinese Mind*, pág. 20.

9. Y. P. Mei, «The Status of the Individual in Chinese Ethics», *ibid.*, pág. 325.

10. Legge, *The Chinese Classics*, vol. 1, pág. 97.

11. *Analects*, 5.13, en Ivanhoe y Van Norden (comps.), *Readings in Classical Chinese Philosophy*, pág. 15 (trad. cast.: Confucio, *Analectas*, Madrid, Edaf, 2013).

12. *Analects*, XI.xi, en Legge, *The Chinese Classics*, vol. 1, págs. 240-241 (trad. cast.: Confucio, *Analectas*, Madrid, Edaf, 2013).

13. *Xunzi*, 9, en Ivanhoe y Norden (comps.), *Readings in Classical Chinese Philosophy*, págs. 270-71.

14. *Xunzi*, 8, *ibid.*, pág. 267.

15. *Ibid*., 17, pág. 273.

16. Stephen C. Angle y Justin Tiwald, *Neo-Confucianism: A Philosophical Introduction*, Polity, 2017, pág. 71.

17. Chakravarthi Ram-Prasad, *Eastern Philosophy*, Weidenfeld & Nicolson, 2005, pág. 72.

18. *Ibid.*, págs. 13, 15 y 16.

19. *Zhuangzi*, 6, en Ivanhoe y Van Norden (comps.), *Readings in Classical Chinese Philosophy*, pág. 236.

20. Robin R. Wang, *Yinyang: The Way of Heaven and Earth in Chinese Thought and Culture*, Cambridge University Press, 2012, pág. 59.

21. *Zhuangzi*, 3, en Ivanhoe y Van Norden (comps.), *Readings in Classical Chinese Philosophy*, pág. 225.

22. *Ibid*., pág. 228.

23. *Ibid.*, 2, pág. 224.

24. *Ibid.*, pág. 223.

25. Thomas P. Kasulis, *Shinto: The Way Home*, University of Hawai'i Press, 2004, pág. 43 (trad. cast.: *Shinto: el camino a casa*, Madrid, Trotta, 2012).

26. Stephen Muecke, *Ancient & Modern: Time, Culture and Indigenous Philosophy*, UNSW Press, 2004, pág. 49.

27. Kasulis, *Shinto*, pág. 54.

28. *Ibid.*, pág. 43.

29. Lebisa J.Teffo y Abraham P. J. Roux, «Themes in African Metaphysics», en P. H. Coetzee y A. P. J. Roux (comps.), *The African Philosophy Reader*, 2ª ed., Routledge, 2003, pág. 168.

30. Véase «Realistic Monism: Why Physicalism Entails Panpsychism», en Galen Strawson, *Real Materialism and Other Essays*, Oxford University Press, 2008.

31. Mādhavācarya, *Sarvadarśana-saṃgraha*, en Deepak Sarma (comp.), *Classical Indian Philosophy: A Reader*, Columbia University Press, 2011, págs. 5-6.

Unidad

1. Robert Irwin, *The Alhambra*, Profile, 2005, pág. 20 (trad. cast.: *La Alhambra*, Granada, Almed, 2011).

2. Seyyed Hossein Nasr, *Islam in the Modern World*, HarperOne, 2012, pág. 246.

3. *Ibid.*, pág. 217.

4. Irwin, *The Alhambra*, pág. 88.

5. Nasr, *Islam in the Modern World*, pág. 213.

6. Irwin, *The Alhambra*, pág. 114.

7. *Ibid.*, pág. 99.

8. John Renard (comp.), *Islamic Theological Themes: A Primary Source Reader*, University of California Press, 2014, pág. 135. Véase también pág. 4.

9. Nasr, *Islam in the Modern World*, pág. 167.

10. *Īśā Upaniṣad*, 1.4-5, en Sarvepalli Radhakrishnan y Charles A. Moore (comps.), *A Sourcebook in Indian Philosophy*, Princeton University Press, 1957, pág. 40.

11. *Chāndogya Upaniṣad*, VI.ix.4, *ibid*., pág. 69.

12. *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad,* IV.v.15*, ibid.*, págs. 88-89.

13. *Ibid.*, II.iv.14, pág. 82.

14. Sue Hamilton, *Indian Philosophy: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, 2001, págs. 64-65, y Dhirendra Mohan Datta, «Indian Political, Legal, and Economic Thought», en Charles A. Moore (comp.), *The Indian Mind*, University of Hawai'i Press, 1967, pág. 286.

15. *Zhuangzi*, 2, en Philip J. Ivanhoe y Bryan W. Van Norden (comps.), *Readings in Classical Chinese Philosophy*, 2ª ed., Hackett, 2005, pág. 218.

16. *Analects*, 4.15, ibid., pág. 12. Véase también 15.3, pág. 44 (trad. cast.: Confucio, *Analectas*, Madrid, Edaf, 2013).

17. *Analects*, VII.viii, en James Legge, *The Chinese Classics*, vol. 1, Clarendon Press, 1893, pág. 197.

18. «Al-Ghazālī, Ash’ari Creed», en Renard (comp.), *Islamic Theological Themes*, pág. 109.

19. Jon McGinnis y David C. Reisman (comps.), *Classical Arabic Philosophy: An Anthology of Sources*, Hackett, 2007, págs. xxvi-xxvii.

20. Peter Adamson, *Philosophy in the Islamic World: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, 2015, pág. 6.

21. *Ibid*., pág. 47.

22. *Ibid.*, pág. 58.

23. «Al-Ghazālī, Ash’ari Creed», en Renard (comp.), *Islamic Theological Themes*, pág. 112.

24. Nasr, *Islam in the Modern World*, pág. 130.

25. *Ibid.*, pág. 4.

26. *Ibid.*, pág. 38.

27. Tariq Ramadan, *Islam: The Essentials*, Penguin Random House, 2017, pág. 61.

28. Averroes, *The Decisive Treatise*, capítulo 2, en McGinnis y Reisman (comps.), *Classical Arabic Philosophy*, pág. 313 (trad. cast.: *El tratado decisivo y otros textos sobre filosofía y religión*, Buenos Aires, Winograd, 2015).

29. *Ibid.*

30. Carta de la Comisión Pontificia Bíblica al Arzobispo de París, 1948.

31. Nasr, *Islam in the Modern World*, pág. 200.

32. *Ibid.*, pág. 265.

33. Corán 49:12, Oxford University Press, 2010, pág. 339.

34. *Al-Mustadrak ‘ala as-Saheehain*, 8198.

35. Nasr, *Islam in the Modern World*, págs. 152, 155.

36. *Ibid.*, pág. 183.

37. *Ibid*., págs. 141-42.

38. Al-Ghazālī, «Concerning That on Which True Demonstration Is Based», en McGinnis y Reisman (comps.), *Classical Arabic Philosophy*, pág. 239.

39. Nasr, *Islam in the Modern World*, pág. 6.

40. *Ibid.*, págs. 177-178.

41. *Ibid.*, pág. 72.

42. Ramadan, *Islam*, pág. 225.

43. An-Nawawi, *Forty Hadith*, Hadiz 4, citado en Renard (comp.), *Islamic Theological Themes*, pág. 14.

44. *Sahih Muslim Book of Destiny*, vol. 6, Libro 33, Hadiz 6392, <https://muflihun.com/muslim/33/6392>.

45. Corán 13:27, pág. 155.

46. *Ibid*., 61:5, pág. 370.

47. *Ibid.*, 14:27, pág. 160.

48. B. K. Paul y M. Nadiruzzaman, «Religious Interpretations for the Causes of the 2004 Indian Ocean Tsunami», *Asian Profile*, 41:1, 2013, págs. 67-77.

49. Corán 7:96-99, según la traducción de <Islam21C.com>.

50. Shaikh Haitham Al-Haddad, «Reasons behind the Japanese Tsunami», 15 de marzo de 2011, <www.islam21c.com/islamic-thought/2387-reasons-behind-the-japanese-tsunami/>.

51. Sanā'ī, «On the Intimate/Experiential Knowledge [of God, ma'rifat]», en Renard (comp.), *Islamic Theological Themes*, pág. 273.

52. Adamson, *Philosophy in the Islamic World*, pág. 42.

53. *Ibid.*, pág. 89.

54. *Ibid.*, pág. 91.

55. Nasr, *Islam in the Modern World*, pág. 140.

56. Ramadan, *Islam*, pág. 196.

57. Véase Christopher de Bellaigue, *The Islamic Enlightenment*, The Bodley Head, 2017.

58. Ramadan, *Islam*, págs. 90 y 253.

Reduccionismo

1. Thomas P. Kasulis, *Intimacy or Integrity: Philosophy and Cultural Difference*, University of Hawai’i Press, 2002, pág. 95.

2. The Encyclopedia of Diderot & d'Alembert: proyecto de traducción colaborativa, coordinado por Michigan Publishing, <https:quod.lib.unmich.edu/d/did/>, d'Alembert, «Preliminary Discourse», <https://goo.gl/nTPjgv> (trad. cast.: *Discurso preliminar de la Enciclopedia*, Barcelona, Orbis, 1984).

3. Harry G. Frankfurt, «On Bullshit», en su *The Importance of What We Care About: Philosophical Essays*, Cambridge University Press, 1998, pág. 117 (trad. cast.: *La importancia de lo que nos preocupa: ensayos filosóficos*, Madrid, Katz, 2006).

4. Esto aparece en el capítulo IV de *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789), titulado «Value of a Lot of Pleasure or Pain, How to be Measured» (trad. cast.: *Los principios de la moral y la legislación*, Argentina, Claridad, 2008).

5. Véase, por ejemplo, E. H. Rosch, «Natural Categories», *Cognitive Psychology*, 4:3, 1973, págs. 328-350.

6. Janet Radcliffe Richards, *Human Nature after Darwin*, Routledge, 2000, pág. 179.

7. *Ibid.*, pág. 180.

Conclusión

1. Charla en la conferencia Google Zeitgeist de Europa, <www.youtube.com/watch?v=r4TO1iLZmcw>.

2. Karl Popper, «Replies to My Critics», en Paul Arthur Schilpp (comp.), *The Philosophy of Karl Popper*, vol. 2, Open Court, 1974, pág. 980.

3. Immanuel Kant, *Prolegomena to Any Future Metaphysics*, 4:367, trad. Gary Hartfield, Cambridge University Press, 2004, pág. 118 (trad. cast.: *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, Tres Cantos, Istmo, 1999).

Tercera parte. ¿Quiénes somos en el mundo?
No-yo

1. *Chāndogya Upaniṣad*, III.xiv.2, 4, en Sarvepalli Radhakrishnan y Charles A. Moore (comps.), *A Sourcebook in Indian Philosophy*, Princeton University Press, 1957, pág. 65.

2. L. N. Sharma, «The Indian Quest», discurso presidencial en el XC Congreso Filosófico Indio, Universidad de Magadh, Bodh Gaya, 1-4 de febrero de 2016.

3. *Padārthadharmasaṁgraha*, capítulo 5, III.i.19, III.ii.1, en Radhakrishnan y Moore (comps.), *A Sourcebook in Indian Philosophy*, págs. 405 y 406.

4. Deepak Sarma (comp.), *Classical Indian Philosophy: A Reader*, Columbia University Press, 2011, pág. 141.

5. *Sāṃkhya-Kārikā*, LXIV, en Radhakrishnan y Moore (comps.), *A Sourcebook in Indian Philosophy*, pág. 444.

6. Gautama, *Nayāyā Sūtra*, 1.1.19, en Sarma (comp.), *Classical Indian Philosophy*, pág. 100.

7. Sarma (comp.), *Classical Indian Philosophy*, págs. 179-180.

8. Patañjali, *Yoga Sūtras*, I.51, en Sarma (comp.), *Classical Indian Philosophy*, pág. 184.

9. John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* (1689), libro II, capítulo XXVII, § 9 (trad. cast.: *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Barcelona, Folio, 2002).

10. Chakravarthi Ram-Prasad, *Eastern Philosophy*, Weidenfeld & Nicolson, 2005, págs. 57-58.

11. *Ibid.*, pág. 133.

12. Sarma (comp.), *Classical Indian Philosophy*, pág. 21.

13. *Milindapañha, 251*, en Radhakrishnan y Moore (comps.), *A Sourcebook in Indian Philosophy*, pág. 284 (trad. cast.: *Las preguntas de Milinda: Milinda Pañha*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002).

14. *Dhammapada*, verso 80, *ibid*., pág. 298.

15. *Visuddhi-magga*, XVI, *ibid.*., pág. 289.

16. *Dhammapada*, versos 15-16, *ibid*., pág. 293.

17. <http://info-buddhism.com/13th_Dalai_Lama_Tubten_Gyatso_Tsering_Shakya.html>.

18. Citado en Melvyn C. Goldstein, *A History of Modern Tibet, Volume 2: The Calm Before the Storm: 1951-1955*, University of California Press, 2007, pág. 200. Entrevista en inglés.

19. Ram-Prasad, *Eastern Philosophy*, págs. 84-85.

20. Véase Chenyang Li, *The Confucian Philosophy of Harmony*, Routledge, 2014, pág. 18.

21. Maulana Jalalu-’d-din Muḥammad Rumi, *The Masnavi I Ma’navi*, libro V, historia III, «The Sage and the Peacock» [«El sabio y el pavo real»], <www.sacred-texts.com/isl/masnavi/>.

22. Alison Gopnik, «How an 18th-Century Philosopher Helped Solve My Midlife Crisis», *The Atlantic*, octubre de 2015.

23. John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* (1689), libro II, capítulo XXVII, § 13 (trad. cast.: *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Barcelona, Folio, 2002).

24. David Hume, *A Treatise of Human Nature* (1739), libro I, parte IV, sección VI (trad. cast.: *Tratado de la naturaleza humana*, Barcelona, RBA, 2015).

25. Véase, por ejemplo, Todd E. Feinberg, *Altered Egos: How the Brain Creates the Self*, Oxford University Press, 2001, y *From Axons to Identity: Neurological Explorations of the Nature of the Self*, W. W. Norton, 2009.

26. Véase Bruce Hood, *The Self Illusion*, Oxford University Press, 2012, y Thomas Metzinger, *The Ego Tunnel*, Basic Books, 2009.

27. Encuesta de YouGov <https://goo.gl/yKiuJh>.

El yo relacional

1. Robert E. Carter, *The Kyoto School: An Introduction*, SUNY Press, 2013, pág. 139 (trad. cast: *La escuela de Kioto*, Barcelona, Bellaterra, 2015).

2. Thomas P. Kasulis, *Zen Action, Zen Person*, University of Hawai'i Press, 1986, pág. 7.

3. *Ibid.*, pág. 8.

4. Carter, *The Kyoto School*, pág. 141.

5. *Ibid.*, pág. 147.

6. *Ibid.*, pág. 149.

7. *Ibid.*, págs. 130-131.

8. Kuki Shuzō, *Regarding the Japanese Character*.

9. Carter, *The Kyoto School*, pág. 51.

10. *Ibid.*, págs. 121-122.

11. *Ibid.*, págs. 130-131.

12. Takeuchi Yoshinori, «The Philosophy of Nishida», *Japanese Religions*, III:4, 1963, págs. 1-32, reimpreso en Frederick Franck (comp.), *The Buddha Eye: An Anthology of the Kyoto School and Its Contemporaries*, World Wisdom, 2004, pág. 193.

13. Nishitani Keiji, «Nihility and Nothingness», en James W. Heisig, Thomas P. Kasulis y John C. Maraldo (comps.), *Japanese Philosophy: A Sourcebook*, University of Hawai'i Press, 2011, pág. 725 (trad. cast.: *La filosofía japonesa en sus textos*, Barcelona, Herder, 2016).

14. Véase Chan Wing-Tsit, «Chinese Theory and Practice, with Special Reference to Humanism», en Charles A. Moore (comp.), *The Chinese Mind*, University of Hawai'i Press, 1967, pág. 59.

15. Hsieh Yu-Wei, «The Status of the Individual in Chinese Ethics», *ibid.*, pág. 318.

16. Confucio, *The Great Learning*, verso 6, en William T. de Bary (comp.), *Sources of Chinese Tradition*, Columbia University Press, 1960, pág. 129.

17. Citas de Chico Harlan, «After Ferry Disaster, a Katrina-like Reckoning in South Korea», *Washington Post*, 27 de abril de 2014.

18. Stephen Muecke, *Ancient & Modern: Time, Culture and Indigenous Philosophy*, UNSW Press, 2004, pág. 98.

19. *Ibid.*, pág. 70.

20. «Māori Resistance Results in Te Urewera Gaining Legal Personality», Environmental Justice Atlas, <https://goo.gl/V51Pm4>.

21. Véase Lebisa J. Teffo y Abraham P. J. Roux, «Themes in African Metaphysics», en P. H. Coetzee y A. P. J. Roux (comps.), *The African Philosophy Reader*, 2ª ed., Routledge, 2003, pág. 171.

22. Segun Gbadegesin, «The Yoruba Concept of a Person», *ibid.*, pág. 191.

23. Kwame Gyeke, «Person and Community in African Thought», *ibid.*, pág. 300.

24. Michael Onyebuchi Eze, *Intellectual History in Contemporary South Africa*, Palgrave Macmillan, 2010, págs. 190-91.

25. Esta idea se subraya en varias contribuciones de Coetzee y Roux (comps.), *The African Philosophy Reader*. Véase, por ejemplo, Mogobe B. Ramose, «Globalisation and *Ubuntu*», pág 643.

26. Véase Kwasi Wiredu, «The Moral Foundations of an African Culture», *ibid.*, pág. 295.

El yo atomizado

1. Platón, *Phaedo*, 79c-84a, en *The Last Days of Socrates*, Penguin, 1959, págs. 132-37 (trad. cast.: *Apología de Sócrates; Critón; Fedón*, Tres Cantos, Akal, 2014).

2. René Descartes, *Meditations on First Philosophy*, sexta meditación, secciones 78 y 85, Cambridge University Press, 1986 (1641), págs. 54 y 59 (trad. cast.: *Discurso del método y Meditaciones metafísicas*, Madrid, Tecnos, 2011).

3. David Hume, *A Treatise of Human Nature* (1739), libro I, parte IV, sección VI (trad. cast.: *Tratado de la naturaleza humana*, Barcelona, RBA, 2015).

4. Véase Anthony Giddens, *The Third Way: The Renewal of Social Democracy*, Polity, 1998, pág. 65 (trad. cast.: *La tercera vía: la renovación de la socialdemocracia,* Barcelona, Taurus, 2003).

5. Jean-Paul Sartre, «Existentialism and Humanism», en Stephen Priest (comp.), *Jean-Paul Sartre: Basic Writings*, Routledge, 2001 (1945), pág. 24 (trad. cast.: *El existencialismo es un humanismo*, Barcelona, EDHASA, 2007).

6. Véase Julian Baggini, «Our Common Creed: The Myth of SelfAuthorship», Theos, 31 de enero de 2017, <http://www.theosthinktank.co.uk/comment/2017/01/31/common-creed-the-myth-of-self-authorship>.

7. Owen Flanagan, *The Geography of Morals*, Oxford University Press, 2017, págs. 230-231.

8. P. Cross, «Not Can but Will College Teaching Be Improved?», *New Directions for Higher Education*, 17 (1977), págs. 1-15.

9. Aristóteles, *Nicomachean Ethics*, 1169b11-35, Penguin, 1996, pág. 304 (trad. cast.: *Ética a Nicómaco*, Madrid, Alianza, 2012).

10. *Ibid.*, 1094a22-b12, pág. 64.

11. Leif Wenar, *Blood Oil*, Oxford University Press, 2016, pág. 221 (trad. cast.: *Petróleo de sangre: sobre tiranos, violencia y las reglas que rigen el mundo*, Majadahonda, Armaenia, 2017).

Conclusión

1. Thomas P. Kasulis, *Intimacy or Integrity: Philosophy and Cultural Difference*, University of Hawai'i Press, 2002, pág. 99.

2. *Ibid.*, pág. 37.

3. *Ibid.*, pág. 38.

4. *Ibid.*, págs. 97-98.

5. *Ibid.*, págs. 103-104.

6. *Ibid.*, pág. 4.

7. *Ibid.*, pág. 57.

8. *Ibid.*, pág. 35.

9. *Ibid.*, pág. 50.

10. Ludi Simpson y Nissa Finney, «How Mobile Are Immigrants, After Arriving in the UK?», en *Understanding Society: Findings 2012*, pág. 19, <www.understandingsociety.ac.uk/research/publications/findings/2012>, citado en David Goodhart, *The Road to Somewhere*, C. Hurst & Co., 2017, pág. 38.

Cuarta parte. Cómo vive el mundo

1. Adrian Wooldridge, «The Service Economy», 1843, octubre/noviembre de 2016.

Armonía

1. Anthony White, *The Forbidden City*, Great Wall Publishing, 2002, pág. 2.

2. Chenyang Li, *The Confucian Philosophy of Harmony*, Routledge, 2014, pág. 1.

3. John C. H. Wu, «Chinese Legal and Political Philosophy», en Charles A. Moore (comp.), *The Chinese Mind*, University of Hawai'i Press, 1967, pág. 226.

4. *Mencius*, libro 3, parte I, capítulo 4.8, en James Legge, *The Chinese Classics*, vol. 2, Clarendon Press, 1895, pág. 252.

5. James Legge, *The Chinese Classics*, vol. 1, Clarendon Press, 1893, pág. 102.

6. Li, *The Confucian Philosophy of Harmony*, pág. 12.

7. *Ibid*., pág. 25.

8. *Ibid.*, pág. 22.

9. *Ibid*., pág. 1.

10. *Ibid*., pág. 8.

11. *Ibid.*, pág. 37.

12. Philip J. Ivanhoe y Bryan W. Van Norden (comps.), *Readings in Classical Chinese Philosophy*, 2ª ed., Hackett, 2005, pág. 60.

13. Li, *The Confucian Philosophy of Harmony*, pág. 1.

14. *Ibid.*, págs. 29-30.

15. Véase Dhirendra Mohan Datta, «Indian Political, Legal, and Economic Thought», en Charles A. Moore (comps.), *The Indian Mind*, University of Hawai'i Press, 1967, pág. 286.

16. Li, *The Confucian Philosophy of Harmony*, pág. 27.

17. Aristóteles, *Nicomachean Ethics*, 1155a24-b8, Penguin, 1996, pág. 259 (trad. cast.: *Ética a Nicómaco*, Madrid, Alianza, 2012).

18. Li, *The Confucian Philosophy of Harmony*, pág. 27.

19. Lin Yutang, «The Chinese People», *The China Critic*, IV:15, 9 de abril de 1931, págs. 343-47.

20. Aristóteles, *Nicomachean Ethics*, 1163b7-28, pág. 285 (trad. cast.: *Ética a Nicómaco*, Madrid, Alianza, 2012).

21. Li, *The Confucian Philosophy of Harmony*, pág. 106.

22. Chakravarthi Ram-Prasad, *Eastern Philosophy*, Weidenfeld & Nicolson, 2005, pág. 102.

23. Li, *The Confucian Philosophy of Harmony*, pág. 107.

24. Hsieh Yu-Wei, «The Status of the Individual in Chinese Ethics», en Moore (comp.), *The Chinese Mind*, pág. 185.

25. *Mencius*, libro 1, parte 1, capítulo 7.24, en Legge, *The Chinese Classics*, vol. 2, pág. 149.

26. Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, tercer ensayo, sección 7, en Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals/Ecce Homo*, Vintage, 1969, pág. 107 (trad. cast.: *La genealogía de la moral: un escrito polémico*, Madrid, Alianza, 2014).

27. Platón, *Phaedo*, 117a-118a, en *The Last Days of Socrates*, Penguin, 1959, pág. 183 (trad. cast.: *Apología de Sócrates; Critón; Fedón*, Tres Cantos, Akal, 2014).

28. Li, *The Confucian Philosophy of Harmony*, págs. 101-103.

29. *Ibid.*, pág. 109.

30. *Ibid.*, pág. 112.

31. *Xunzi*, 19, en Ivanhoe y Van Norden (comps.), *Readings in Classical Chinese Philosophy*, págs. 274-275.

32. Taller del Instituto Berggruen sobre Jerarquía e Igualdad, Stanford, California, 11 y 12 de marzo de 2016. Véase «In Defence of Hierarchy», de los participantes en el taller Stephen Angle, Kwame Anthony Appiah, Julian Baggini, Daniel Bell, Nicolas Berggruen, Mark Bevir, Joseph Chan, Carlos Fraenkel, Stephen Macedo, Michael Puett, Jiang Qian, Mathias Risse, Carlin Romano, Justin Tiwald y Robin Wang, *Aeon*, 22 de marzo de 2017, <https://aeon.co/essays/hierarchies-have-a-place-even-in-societies-built-on-equality>.

33. Immanuel Kant, *An Answer to the Question: What is Enlightenment*?, Penguin, 2009 (1784), pág. 1 (trad. cast.: *Contestación a la pregunta: ¿qué es la Ilustración*?, Barcelona, Taurus, 2012).

34. Legge, *The Chinese Classics*, vol. 1, pág. 93.

35. Li, *The Confucian Philosophy of Harmony*, pág. 166.

36. *Mencius*, libro 3, parte 2, capítulo 1.5, en Legge, *The Chinese Classics*, vol. 2, pág. 264.

37. *Ibid.*, libro 1, parte 1, capítulo 1.3, pág. 126.

38. Charles A. Moore, «Introduction: The Comprehensive Indian Mind», en Moore (comp.), *The Indian Mind*, pág. 3.

39. Bruce B. Janz, «Philosophy-in-Place and the Provenance of Dialogue», *South African Journal of Philosophy*, 34:4, 2015, págs. 480-90, DOI: <10.1080/02580136.2015.1105507>.

40. Li, *The Confucian Philosophy of Harmony*, pág. 13.

41. *Ibid.*, pág. 157.

42. *Ibid.*, pág. 36.

43. Robin R. Wang, *Yinyang: The Way of Heaven and Earth in Chinese Thought and Culture*, Cambridge University Press, 2012, pág. 129.

44. *Zhuangzi*, 3, en Ivanhoe y Van Norden (comps.), *Readings in Classical Chinese Philosophy*, pág. 234.

45. *Ibid.*, 23, pág. 249.

46. Joel Kupperman, *Learning from Asian Philosophy*, Oxford University Press, 1999, págs. 28-29.

47. Véase Ivanhoe y Van Norden (comps.), *Readings in Classical Chinese Philosophy*, pág. 162.

48. *Daodejing*, 1.25, *ibid.*, pág. 175.

49. *Ibid.*, 1.41., pág. 183.

50. *Ibid.*, 1.5, pág. 165.

51. Kupperman, *Learning from Asian Philosophy*, pág. 63.

52. *Daodejing*, 1.18 en Ivanhoe y Van Norden (comps.), *Readings in Classical Chinese Philosophy*, pág. 171 (trad. cast.: Lao Tse, *Tao Te Ching*, Barcelona, Folio, 2007).

53. *Ibid.*, 1.5., pág. 165.

54. *Ibid.*, 1.19, pág. 171.

55. *Ibid.*, 1.42, pág. 183.

56. Chan Wing-Tsit, «Chinese Theory and Practice, with Special Reference to Humanism», en Moore (comp.), *The Chinese Mind*, pág. 51.

57. Wang, *Yinyang*, pág. 6.

58. *Ibid.*, pág. 30.

59. *Ibid*., pág. 49.

60. *Ibid*., pág. 24.

61. *Ibid*., pág. 7.

62. *Ibid.*, págs. 120 y 123.

63. *Ibid.*, pág. 139.

64. *Ibid.*, pág. 137.

65. *Ibid.*, pág. 160.

66. *Ibid.*, pág. 103.

67. Li, *The Confucian Philosophy of Harmony*, pág. 167.

68. Wang, *Yinyang*, pág. 15.

69. Xu Zhiyuan, *Paper Tiger: Inside the Real China*, Head of Zeus, 2015, pág. 46.

70. *Xunzi*, 2, en Ivanhoe y Van Norden (comps.), *Readings in Classical Chinese Philosophy*, pág. 262.

71. Xu, *Paper Tiger*, pág. 196.

72. Daniel Bell, *The China Model*, Princeton University Press, 2015, pág. 137.

73. Li, *The Confucian Philosophy of Harmony*, págs. 144-145.

74. *Ibid*., pág. 147.

75. Véase «The Upper Han», *The Economist*, 19 de noviembre de 2016.

76. *Mencius*, libro 4, parte I, capítulo 1.3., en Legge, *The Chinese Classics*, vol. 2, pág. 289.

77. *Analects*, 12.13, en Ivanhoe y Van Norden (comps.), *Readings in Classical Chinese Philosophy*, pág. 36 (trad. cast.: Confucio, *Analectas*, Madrid, Edaf, 2013).

78. *Ibid.*, 2.3., pág. 5.

79. *Mencius*, libro 3, parte I, capítulo 3.18, en Legge, *The Chinese Classics*, vol. 2, pág. 245.

80. *Daodejing*, 1.7, en Ivanhoe y Van Norden (comps.), *Readings in Classical Chinese Philosophy*, pág. 166 (trad. cast.: Lao Tse, *Tao Te Ching*, Barcelona, Folio, 2007).

81. *Ibid*., 1.60, pág. 192.

82. *Ibid.*, 1.41, pág. 183.

83. Li, *The Confucian Philosophy of Harmony*, págs. 120-21.

84. *Ibid.*, pág. 124.

85. *Ibid.*, pág. 128.

86. *Ibid.*, pág. 132-133.

87. *Ibid.*, págs. 120-21. Véase también Aristóteles, *Nicomachean Ethics*, 1137b, The Bobbs-Merrill Company, 1962, pág. 142 (trad. cast.: *Ética a Nicómaco*, Madrid, Alianza, 2012)

88. *Daodejing*, 2.65, en Ivanhoe y Van Norden (comps.), *Readings in Classical Chinese Philosophy*, pág. 195 (trad. cast.: Lao Tse, *Tao Te Ching*, Barcelona, Folio, 2007).

89. *Han Feizi*, 50, *ibid.*, pág. 357.

90. *Ibid.*, 49, pág. 343.

91. *Ibid.*, 5, pág. 315.

92. *Ibid.*, 7, pág. 327.

93. *Ibid.*, 7, pág. 323.

94. *Ibid.*, 50, pág. 357.

95. Thaddeus Metz, «Harmonising Global Ethics in the Future: A Proposal to Add South and East to West», *Journal of Global Ethics*, 1:2, 2014, págs. 146-155, citando a Desmond Tutu, *No Future Without Forgiveness*, Random House, 1999, pág. 35 (trad. cast.: *Sin perdón no hay futuro*, Argentina, Hojas del Sur, 2016).

96. Bell, *The China Model*, págs. 55-56.

Virtud

1. Aristóteles, *Nicomachean Ethics*, 1103a14, trad. J. A. K. Thomson, Penguin, 1996, pág. 91 (trad. cast.: *Ética a Nicómaco*, Madrid, Alianza, 2012).

2. *Ibid.*, 1098a15, pág. 76.

3. John Stuart Mill, *Utilitarianism* (1863), capítulo 2 (trad. cast.: *El utilitarismo*, Madrid, Alianza, 2012).

4. *Mencius*, libro 4, parte 1, capítulo 19.2, en James Legge, *The Chinese Classics*, vol. 2, Clarendon University Press, 1895, pág. 309.

5. *The Doctrine of the Mean*, 20.7, en James Legge, *The Chinese Classics*, vol. 1, Clarendon Press, 1893, pág. 406 (trad. cast.: *El justo medio en Confucio. Los cuatro libros*, Barcelona, Paidós, 2002).

6. *Ibid.*, 14.5, pág. 396; *Mencius*, libro 2, parte 1, capítulo 7.5, *ibid.*, pág. 205.

7. *Xunzi*, 2, en Philip J. Invanhoe y Bryan W. Van Norden (comps.), *Readings in Classical Chinese Philosophy*, 2ª ed., Hackett, 2005, pág. 261.

8. *Mencius*, libro 3, parte 1, capítulo 1.4. en Legge, *The Chinese Classics*, vol. 2, pág. 235.

9. *Analects*, 6.2, en Invahoe y Van Norden (comps.), *Readings in Classical Chinese Philosophy*, pág. 50 (trad. cast.: Confucio, *Analectas*, Madrid, Edaf, 2013).

10. *Mencius*, libro 7, parte 2, capítulo 16, en Legge, *The Chinese Classics*, vol. 2, pág. 485.

11. *Mencius*, libro 1, parte 1, capítulo 7, en Ivanhoe y Van Norden (comps.), *Readings in Classical Chinese Philosophy*, págs. 120-121.

12. *Mencius*, libro 6, parte 1, capítulo 1.2, en Legge, *The Chinese Classics*, vol. 2, pág. 395.

13. *Mencius*, libro 2, parte 1, capítulo 2, en Ivanhoe y Van Norden (comps.), *Readings in Classical Chinese Philosophy*, pág. 127.

14. Stephen C. Angle y Justin Tiwald, *Neo-Confucianism: A Philosophical Introduction*, Polity, 2017, págs. 50-51, 133.

15. *Xunzi*, 23, en Ivanhoe y Van Norden (comps.), *Readings in Classical Chinese Philosophy*, págs. 298-299.

16. *Ibid.*, 23, pág. 303.

17. Aristóteles, *Nicomachean Ethics*, 1103a14-b1, pág. 91 (trad. cast.: *Ética a Nicómaco*, Madrid, Alianza, 2012).

18. *Xunzi*, 1, en Ivanhoe y Van Norden (comps.), *Readings in Classical Chinese Philosophy*, pág. 257.

19. *Ibid.*, 19, pág. 281.

20. Owen Flanagan, *The Geography of Morals*, Oxford University Press, 2017, pág. 11.

21. *Zhuangzi*, 5, en Ivanhoe y Van Norden (comps.), *Readings in Classical Chinese Philosophy*, pág. 234.

22. *Daodejing*, 1.54, *ibid.*, pág. 188.

23. *Analects*, 8.2, *ibid.*, pág. 24.

24. Chenyang Li, *The Confucian Philosophy of Harmony*, Routledge, 2014, pág. 66.

25. Comentario de un colega del productor de BBC News Europe Piers Scholfield, recogido en su canal de Twitter @inglesi, 25 de mayo de 2017.

26. Chakravarthi Ram-Prasad, *Eastern Philosophy*, Weidenfeld & Nicolson, 2005, pág. 91.

27. *Analects*, 17.2, en Ivanhoe y Van Norden (comps.), *Readings in Classical Chinese Philosophy*, pág. 48 (trad. cast.: Confucio, *Analectas*, Madrid, Edaf, 2013).

28. *Xunzi*, 19, *ibid.*, pág. 275.

29. *Analects*, 17.11, *ibid.*, pág. 49.

30. *Mencius*, libro 7, parte 1, capítulo 37.3, en Legge, *The Chinese Classics*, vol. 2, págs. 471-472.

31. *Xunzi*, 29, en Ivanhoe y Van Norden (comps.), *Readings in Classical Chinese Philosophy*, 2005, pág. 307.

32. *Analects*, XXVI, en Legge, *The Chinese Classics*, vol. 1, pág. 148 (trad. cast.: Confucio, *Analectas*, Madrid, Edaf, 2013).

33. *The Doctrine of the Mean*, 20.4, *ibid.*, pág. 405.

34. *Analects*, 6.18, en Ivanhoe y Van Norden (comps.), *Readings in Classical Chinese Philosophy*, pág. 18 (trad. cast.: Confucio, *Analectas*, Madrid, Edaf, 2013).

35. *Ibid.*, 19.11, pág. 54.

36. *Ibid.*, 15.37, pág. 46.

37. Ivanhoe y Van Norden (comps.), *Readings in Classical Chinese Philosophy*, pág. 117.

38. *Mencius*, libro 5, parte 1, capítulo 2.1, en Legge, *The Chinese Classics*, vol. 2, pág. 346.

39. *Ibid.*, libro 6, parte 2, capítulo 1.6, pág. 423.

40. *Ibid.*, libro 4, parte 1, capítulo 17, en Ivanhoe y Van Norden (comps.), *Readings in Classical Chinese Philosophy*, pág. 138.

41. *Analects*, 9.3, en Ivanhoe y Van Norden (comps.), *Readings in Classical Chinese Philosophy*, pág. 25 (trad. cast.: Confucio, *Analectas*, Madrid, Edaf, 2013).

42. *Mencius*, libro 6, parte 2, capítulo 2.5, en Legge, *The Chinese Classics*, vol. 2, pág. 426.

43. *Ibid.*, libro 4, parte 2, capítulo 11, págs. 321-322.

44. Aristóteles, *Nicomachean Ethics*, 1106b9-1107a1, pág. 101 (trad. cast.: *Ética a Nicómaco*, Madrid, Alianza, 2012).

45. *Ibid.*, 1094b1-20, pág. 65.

46. David Hume, «The Sceptic» (1742), <www.econlib.org/library/LFBooks/Hume/hmMPL18.html>.

47. Véase Aristóteles, *Nicomachean Ethics*, 1138b35-1139a16 y b1178b7-29, págs. 204-333 (trad. cast.: *Ética a Nicómaco*, Madrid, Alianza, 2012).

48. *Xunzi*, 1, en Invanhoe y Van Norden (comps.), *Readings in Classical Chinese Philosophy*, pág. 258.

49. Aristóteles, *Nicomachean Ethics*, 1102b15, pág. 89 (trad. cast.: *Ética a Nicómaco*, Madrid, Alianza, 2012).

50. *Analects*, XVII.viii.3, en Legge, *The Chinese Classics*, vol. 1, pág. 322 (trad. cast.: Confucio, *Analectas*, Madrid, Edaf, 2013).

51. *Ibid.*, XI.xv, pág. 242.

52. Aristóteles, *Nicomachean Ethics*, 1106a20-b9, pág. 100 (trad. cast.: *Ética a Nicómaco*, Madrid, Alianza, 2012).

53. *Analects*, 11.22, en Ivanhoe y Van Norden (comps.), *Readings in Classical Chinese Philosophy*, pág. 31 (trad. cast.: Confucio, *Analectas*, Madrid, Edaf, 2013).

54. Aristóteles, *Nicomachean Ethics*, 1109a25-b15, pág. 109 (trad. cast.: *Ética a Nicómaco*, Madrid, Alianza, 2012).

55. *The Doctrine of the Mean*, 1.4, en Legge, *The Chinese Classics*, vol. 1, pág. 384 (trad. cast.: *El justo medio en Confucio*, *Los cuatro libros*, Barcelona, Paidós, 2002).

56. *Xunzi*, 2, en Ivanhoe y Van Norden (comps.), *Readings in Classical Chinese Philosophy*, pág. 263.

57. *Ibid.*, 21, pág. 287.

58. *Mencius*, libro 3, parte 2, capítulo 9.9., en Legge, *The Chinese Classics*, vol. 2, pág. 282.

59. *Ibid.*, libro 7, parte 1, capítulo 26.3-4, pág. 465.

60. *Daodejing*, 1.73, en Ivanhoe y Van Norden (comps.), *Readings in Classical Chinese Philosophy*, pág. 200.

61. Li, *The Confucian Philosophy of Harmony*, págs. 72-73.

62. Chiang Yu-ping, «The Philosophy of the Communist Party Is the Philosophy of Struggle», *Peking Review*, 12, 22 de marzo de 1974.

63. *Anuśāsanaparva*, 104.155-7, en Sarvepalli Radhakrishnan y Charles A. Moore (comps.), *A Sourcebook in Indian Philosophy*, Princeton University Press, 1957, pág. 167.

64. Aristóteles, *Nicomachean Ethics*, 1168b32-1169a23, pág. 302 (trad. cast.: *Ética a Nicómaco*, Madrid, Alianza, 2012).

65. *Mencius*, libro 6, parte 1, capítulo 10.2-5, en Legge, *The Chinese Classics*, vol. 1, págs. 411-412.

66. *Analects*, 12.2 y 15.24, en Ivanhoe y Van Norden (comps.), *Readings in Classical Chinese Philosophy*, págs. 34, 45-46 (trad. cast.: Confucio, *Analectas*, Madrid, Edaf, 2013).

67. Mateo 7:12 (nueva versión internacional).

68. Hemacandra, *Yogaśāstra*, capítulo 2 (20), en Deepak Sarma (comp.), *Classical Indian Philosophy: A Reader*, Columbia University Press, 2011, pág. 61.

69. *Mozi*, 16, en Ivanhoe y Van Norden (comps.), *Readings in Classical Chinese Philosophy*, pág. 68.

70. Mateo 5: 39-40 (versión del rey Jacobo).

71. *Analects*, 14.34, en Ivanhoe y Van Norden (comps.), *Readings in Classical Chinese Philosophy*, págs. 43 (trad. cast.: Confucio, *Analectas*, Madrid, Edaf, 2013).

72. *Ibid*., 15.24, pág. 46.

73. Ram-Prasad, *Eastern Philosophy*, págs. 116 y 119.

74. Thomas P. Kasulis, *Intimacy or Integrity: Philosophy and Cultural Difference*, University of Hawai'i Press, 2002, pág. 118.

75. *Analects*, XII.iii, en Legge, *The Chinese Classics*, vol. 1, pág. 252 (trad. cast.: Confucio, *Analectas*, Madrid, Edaf, 2013).

76. *Analects*, 12.1, en Ivanhoe y Van Norden (comps.), *Readings in Classical Chinese Philosophy*, pág. 34 (trad. cast.: Confucio, *Analectas*, Madrid, Edaf, 2013).

77. *Analects*, XIII.xxvii, en Legge, *The Chinese Classics*, vol. 1, pág. 274 (trad. cast.: Confucio, *Analectas*, Madrid, Edaf, 2013).

78. Kasulis, *Intimacy or Integrity*, pág. 120.

79. *Ibid.*, pág. 119.

80. Thomas P. Kasulis, *Zen Action, Zen Person*, University of Hawai'i Press, 1986, pág. 96.

81. Bankei Yōtaku, «The Unborn», en James W. Heisig, Thomas P. Kasulis y John C. Maraldo (comps.), *Japanese Philosophy: A Sourcebook*, University of Hawai'i Press, 2011, pág. 199 (trad. cast.: *La filosofía japonesa en sus textos*, Barcelona, Herder, 2016).

82. *Majjhima Nikāya*, 22, <https://suttacentral.net/mn>.

83. *Dhammapada*, IX.6, en Radhakrishnan y Moore (comps.), *A Sourcebook in Indian Philosophy*, pág. 301.

Ejemplos morales

1. Véase David Brooks, *The Road to Character*, Random House, 2015 (trad. cast.: *El camino del carácter*, México, Océano, 2016).

2. En Daniel Bell, *The China Model*, Princeton University Press, 2015, pág. 32, citando a Edwin Lee, *Singapore: The Unexpected Nation*, ISEAS, 2008, pág. 547.

3. Véase Charles E. Moore, «Introduction: The Humanistic Chinese Mind», en Charles A. Moore (comp.), *The Chinese Mind*, University of Hawai'i Press, 1967, pág. 5.

4. Peter Adamson, *Philosophy in the Islamic World: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, 2015, pág. 2.

5. *Bhagavad Gītā*, 3.21, en Sarvepalli Radhakrishnan y Charles A. Moore (comps.), *A Sourcebook in Indian Philosophy*, Princeton University Press, 1957, pág. 114 (trad. cast.: *Bhagavad Gita: el canto del señor*, Málaga, Sirio, 2003).

6. *Mahābhārata*, libro 12: Santi Parva, sección 75, <www.sacred-texts.com/hin/m12/m12a074.htm>.

7. Radhakrishnan y Moore (comps.), *A Sourcebook in Indian Philosophy*, pág. 273.

8. Aristóteles, *Nicomachean Ethics*, 1172b1-23, Penguin, 1996, pág. 313 (trad. cast.: *Ética a Nicómaco*, Madrid, Alianza, 2012).

9. *Daodejing*, 1.22, en Philip J. Ivanhoe y Bryan W. Van Norden (comps.), *Readings in Classical Chinese Philosophy*, 2ª ed., Hackett, 2005, pág. 173 (trad. cast.: Lao Tse, *Tao Te Ching*, Barcelona, Folio, 2007).

10. *Mencius*, libro 1, parte 1, capítulo 7, *ibid.*, p. 121.

11. *Analects*, XIII.i.1, en James Legge, *The Chinese Classics*, vol. 1, Clarendon Press, 1893, pág. 262 (trad. cast.: Confucio, *Analectas*, Madrid, Edaf, 2013).

12. Chan Wing-Tsit, «Chinese Theory and Practice, with Special Reference to Humanism», en Moore (comp.), *The Chinese Mind*, pág. 17.

13. Wu Jiao, «Xi Says It’s Time for Philosophy to Flourish», *China Daily*, 18 de mayo de 2016, <www.chinadaily.com.cn/china/2016-05/18/content_htm>.

14. «Factbox: Seven Facts of China’s Anti-corruption Campaign», XinhuaNet, 4 de julio de 2017, <http://news.xinhuanet.com/english/2017-07/04/c_136416939.htm>.

15. «Portrait of a Purge», *The Economist*, 13 de febrero de 2016.

16. *Analects*, IX.xiii.2, en Legge, *The Chinese Classics*, vol. 1, pág. 221 (trad. cast.: Confucio, *Analectas*, Madrid, Edaf, 2013).

17. Chenyang Li, *The Confucian Philosophy of Harmony*, Routledge, 2014, pág. 137.

18. *Mencius*, libro 2, parte 1, capítulo 1.12 en James Legge, *The Chinese Classics*, vol. 2, Clarendon Press, 1895, pág. 184.

19. *Analects*, 2.1, en Philip J. Ivanhoe y Bryan W. Van Norden (comps.), *Readings in Classical Chinese Philosophy*, 2ª ed., Hackett, 2005, pág. 5 (trad. cast.: Confucio, *Analectas*, Madrid, Edaf, 2013).

20. *Ibid*., 2.19, pág. 7.

21. Mahātmā Gandhi, «Letter to Ramachandra Kahre», 11 de febrero de 1932, citado en *Collected Works of Mahatma Gandhi*, vol. 55. Gracias a Akeel Bilgrami.

22. *Dhammapāda*, V.5-6, en Radhakrishnan y Moore (comps.), *A Sourcebook in Indian Philosophy*, pág. 297.

23. Han Feizi, 49, en Ivanhoe y Van Norden (comps.), *Readings in Classical Chinese Philosophy*, pág. 342.

24. *Ibid.*, 8, pág. 330.

25. *Mencius*, libro 1, parte 1, capítulo 5.6, en Legge, *The Chinese Classics*, vol. 2, pág. 136.

26. *Han Feizi*, 49, en Ivanhoe y Van Norden (comps.), *Readings in Classical Chinese Philosophy*, pág. 345.

27. *Ibid.*, 50, p. 352.

28. *Analects*, XIII.xvi.2, en Legge, *The Chinese Classics*, vol. 1, pág. 269 (trad. cast.: Confucio, *Analectas*, Madrid, Edaf, 2013).

29. *Analects*, 4.1, en Ivanhoe y Van Norden (comps.), *Readings in Classical Chinese Philosophy*, pág. 10 (trad. cast.: Confucio, *Analectas*, Madrid, Edaf, 2013).

30. *Ibid.*, 4.25, pág. 13.

31. Aristóteles, *Nicomachean Ethics*, 1169b35-1170a24, pág. 305 (trad. cast.: *Ética a Nicómaco*, Madrid, Alianza, 2012).

32. *Analects*, XV.vi.2, en Legge, *The Chinese Classics*, vol. 1, pág. 296 (trad. cast.: Confucio, *Analectas*, Madrid, Edaf, 2013).

33. *Analects*, 16.4, en Ivanhoe y Van Norden (comps.), *Readings in Classical Chinese Philosophy*, pág. 47 (trad. cast.: Confucio, *Analectas*, Madrid, Edaf, 2013).

34. *Xunzi*, 1, *ibid.*, pág. 259.

35. Aristóteles, *Nicomachean Ethics*, 1172a6-15, pág. 311 (trad. cast.: *Ética a Nicómaco*, Madrid, Alianza, 2012).

36. *Mencius*, libro 5, parte 2, capítulo 3.1, en Legge, *The Chinese Classics*, vol. 2, pág. 376.

37. *Ibid.*, libro 7, parte 1, capítulo 20.1-4, págs. 458-59.

38. *Ibid.*, libro 2, parte 2, capítulo 13.1, pág. 232.

39. *Analects*, XIX.iv, en Legge, *The Chinese Classics*, vol. 1, pág. 217 (trad. cast.: Confucio, *Analectas*, Madrid, Edaf, 2013).

40. *Ibid*., XIV.xxx.1, pág. 286.

41. Stephen C. Angle y Justin Tiwald, *Neo-Confucianism: A Philosophical Introduction*, Polity, 2017, pág. 96.

42. *Zhuangzi*, 19, en Ivanhoe y Van Norden (comps.), *Readings in Classical Chinese Philosophy*, pág. 248.

43. Aristóteles, *Nicomachean Ethics*, 1123b35-1125a20, págs. 155-58 (trad. cast.: *Ética a Nicómaco*, Madrid, Alianza, 2012).

44. *Mencius*, libro 7, parte 2, capítulo 35, en Legge, *The Chinese Classics*, vol. 2, pág. 497.

45. *Analects*, 4.9, en Ivanhoe y Van Norden (comps.), *Readings in Classical Chinese Philosophy*, pág. 11 (trad. cast.: Confucio, *Analectas*, Madrid, Edaf, 2013).

46. *The Doctrine of the Mean*, 11.1, en Legge, *The Chinese Classics*, vol. 1, pág. 391 (trad. cast.: *El justo medio en Confucio, Los cuatro libros*, Barcelona, Paidós, 2002).

47. *Analects*, 4.9, en Ivanhoe y Van Norden (comps.), *Readings in Classical Chinese Philosophy*, pág. 11 (trad. cast.: Confucio, *Analectas*, Madrid, Edaf, 2013).

48. Aristóteles, *Nicomachean Ethics*, 1123b13-35, pág. 154 (trad. cast.: *Ética a Nicómaco*, Madrid, Alianza, 2012).

49. *Analects*, 4.5, en Ivanhoe y Van Norden (comps.), *Readings in Classical Chinese Philosophy*, pág. 11 (trad. cast.: Confucio, *Analectas*, Madrid, Edaf, 2013).

50. *Analects*, VIII.xiii.3, en Legge, *The Chinese Classics*, vol. 1, pág. 212 (trad. cast.: Confucio, *Analectas*, Madrid, Edaf, 2013).

51. Aristóteles, *Nicomachean Ethics*, 1099a32, pág. 80 (trad. cast.: *Ética a Nicómaco*, Madrid, Alianza, 2012).

52. *Ibid.*, 1153b11-35, pág. 254.

53. *Mencius*, libro 1, parte 1, capítulo 7, en Ivanhoe y Van Norden (comps.), *Readings in Classical Chinese Philosophy*, pág. 122.

54. *Mencius*, libro 1, parte 2, capítulo 5.4., en Legge, *The Chinese Classics*, vol. 2, pág. 163.

55. *Analects*, 15.31, en Ivanhoe y Van Norden (comps.), *Readings in Classical Chinese Philosophy*, pág. 46 (trad. cast.: Confucio, *Analectas*, Madrid, Edaf, 2013).

56. *Analects*, V.xxxv, en Legge, *The Chinese Classics*, vol. 1, pág. 207 (trad. cast.: Confucio, *Analectas*, Madrid, Edaf, 2013).

Liberación

1. Chakravarthi Ram-Prasad, *Eastern Philosophy*, Weidenfeld & Nicolson, 2005, pág. 132.

2. S. K. Saksena, «Philosophical Theories and the Affairs of Men», en Charles A. Moore (comp.), *The Indian Mind*, University of Hawai'i Press, 1967, pág. 30.

3. Chāndogya Upaniṣad, VIII.15, en Sarvepalli Radhakrishnan y Charles A. Moore (comps.), *A Sourcebook in Indian Philosophy*, Princeton University Press, 1957, pág. 77.

4. Daya Krishna, *Indian Philosophy: A Counter Perspective*, Oxford University Press, 1996, pág. 16.

5. *Ibid.*, pág. 6.

6. *Ibid.*, pág. 26.

7. *Ibid.*, pág. 16.

8. *Ibid.*, pág. 48.

9. *Ibid.*, pág. 32.

10. *Ibid.*, pág. 16.

11. Radhakrishnan y Moore (comps.), *A Sourcebook in Indian Philosophy*, pág. xxviii.

12. Gautama, *Nayāya Sūtra*, 1.1.2, en Deepak Sarma (comp.), *Classical Indian Philosophy: A Reader*, Columbia University Press, 2011, pág. 96.

13. *The Vedānta Sūtras with commentary by Śaṅkarākārya*, XXIV, en Radhakrishnan y Moore (comps.), *A Sourcebook in Indian Philosophy*, págs. 512-13.

14. *Ibid.*, pág. 517.

15. *Ibid.*, pág. 519

16. Rāmāanujācārya, *Vedārthasaṃgraha*, sección 144, en Sarma (comp.), *Classical Indian Philosophy*, pág. 221.

17. *Ibid.*, secciones 4-5, pág. 216.

18. Patañjali, *Yoga Sūtras*, III.5.5., *ibid.*, pág. 192.

19. Sue Hamilton, *Indian Philosophy: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, 2001, pág. 1.

20. Ram-Prasad, *Eastern Philosophy*, pág. 180.

21. Joel Kupperman, *Learning from Asian Philosophy*, Oxford University Press, 1999, pág. 124.

22. *Śāntiparva*, 329.13, en Radhakrishnan y Moore (comps.), *A Sourcebook in Indian Philosophy*, pág. 166.

23. *Majjhima-nikāya*, II.248-52, *ibid.*, pág. 275.

24. *Visuddhi-magga*, XVI, *ibid.*, pág. 289.

25. Ram-Prasad, *Eastern Philosophy*, pág. 129.

26. *Ibid.*, pág. 128.

27. Robert E. Carter, *The Kyoto School: An Introduction*, SUNY Press, 2013, pág. 57 (trad. cast: *La escuela de Kioto*, Barcelona, Bellaterra, 2015).

28. Abe Masao, «God, Emptiness, and the True Self», *Eastern Buddhist*, II:2, 1969, págs. 15-30, reimpreso en Frederick Franck (comp.), *The Buddha Eye: An Anthology of the Kyoto School and Its Contemporaries*, World Wisdom, 2004, pág. 59.

29. Karaki Junzō, «Metaphysical Impermanence», en James W. Heisig, Thomas P. Kasulis y John C. Maraldo (comps.), *Japanese Philosophy: A Sourcebook*, University of Hawai'i Press, 2011, pág. 231 (trad. cast.: *La filosofía japonesa en sus textos*, Barcelona, Herder, 2016).

30. Ram-Prasad, *Eastern Philosophy*, pág. 130.

31. Saksena, «Philosophical Theories and the Affairs of Men», en Moore (comp.), *The Indian Mind*, pág. 36.

32. *Śāntiparva*, 321.50, en Radhakrishnan y Moore (comps.), *A Sourcebook in Indian Philosophy*, pág. 169.

33. *Ibid.*, 174.4, pág. 170.

34. Epicteto, *Handbook*, sección 15, en Epictetus, *The Discourses, The Handbook, Fragments*, comp. Christopher Gill, Everyman, 1995, págs. 291-92 (trad. cast.: *Manual; Disertaciones por Arriano*, Madrid, Gredos, 2002).

35. Ram-Prasad, *Eastern Philosophy*, pág. 112.

36. *Śāntiparva*, 329.29, 32, en Radhakrishnan y Moore (comps.), *A Sourcebook in Indian Philosophy*, pág. 167.

37. *The Laws of Manu*, IV.239, *ibid.*, pág. 174 (trad. cast.: *Las leyes de Manu*, Cantabria, Ediciones Ibéricas, 2010).

38. *Bhagavad Gītā*, 2.62-4, *ibid.*, pág. 174 (trad. cast.: *Bhagavad Gita: el canto del señor*, Málaga, Sirio, 2003).

39. Hemacandra, *Yogaśāstra*, capítulo 2 (93), en Sarma (comp.), *Classical Indian Philosophy*, pág. 67.

40. *Dhammapāda*, VII.4-5, en Radhakrishnan y Moore (comps.), *A Sourcebook in Indian Philosophy*, pág. 305.

41. *Ibid.*, XIII.1, pág. 29.

42. <www.hermitary.com/solitude/rhinoceros.html>.

43. *Dhammapāda*, II, Shambhala, 2005, págs. 39-40.

44. *Kauṣītaki Upaniṣad*, I.3-4, en Radhakrishnan y Moore (comps.), *A Sourcebook in Indian Philosophy*, pág. 93.

45. *Dhammacakkappavattana Sutta*, parte de *Saṃyutta Nikāya*, 56.11, en Bikkhu Bodhi (comp.), *In the Buddha's Words: An Anthology of Discourses from the Pāli Canon*, Wisdom Publications, 2005, pág. 75.

46. *Visuddhi-magga*, XVIII, en Radhakrishnan y Moore (comps.), *A Sourcebook in Indian Philosophy*, pág. 285.

47. «Holy Noodle», *The Economist*, 12 de marzo de 2016, pág. 56.

Fugacidad

1. Véase Antonio Damasio, *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*, Putnam Publishing, 1994 (trad. cast.: *El error de Descartes: la emoción, la razón y el cerebro humano*, Barcelona, Destino, 2011).

2. Abe Masao, «Śūnyatā as Formless Form», en James W. Heisig, Thomas P. Kasulis y John C. Maraldo (comps.), *Japanese Philosophy: A Sourcebook*, University of Hawai'i Press, 2011, págs. 754-755 (trad. cast.: *La filosofía japonesa en sus textos*, Barcelona, Herder, 2016).

3. Rabindranath Tagore, *A Tagore Reader*, comp. Amiya Chakravarty, Macmillan, 1961, pág. 4.

4. David Hume, *A Treatise of Human Nature* (1739), libro II, parte I, sección I (trad. cast.: *Tratado de la naturaleza humana*, Barcelona, RBA, 2015).

5. Okakura Kakuzō, *The Book of Tea*, Penguin, 2016 (1906), págs. 3-4 (trad. cast.: *El libro del té*, Barcelona, Kairós, 2012).

6. *Ibid.*, pág. 4.

7. *Ibid.*, pág. 85.

8. *Ibid.*, pág. 5.

9. *Ibid.*, pág. 12.

Imparcialidad

1. Charles Laurence, «I Feel Better for Giving Everything — Whether My Money or My Organs», *Daily Telegraph*, 8 de agosto de 2004.

2. Véase Roger T. Ames, *Confucian Role Ethics*, University of Hawai'i Press, 2011.

3. Pieter H. Coetzee, «Particularity in Morality and Its Relation to Community», en P. H. Coetzee y A. P. J. Roux (comps.), *The African Philosophy Reader*, 2ª ed., Routledge, 2003, pág. 277.

4. John Stuart Mill, *Utilitarianism* (1861), capítulo 2 (trad. cast.: *El utilitarismo*, Madrid, Alianza, 2012).

5. Mozi, 632, en Philip J. Ivanhoe y Bryan W. Van Norden (comps.), *Readings in Classical Chinese Philosophy*, 2ª ed., Hackett, 2005, págs. 105-107.

6. *Ibid.*, 16, pág. 68.

7. *Ibid*., pág. 74.

8. *Ibid.*, pág. 70.

9. *Han Feizi*, 6, *ibid.*, pág. 319.

10. *Ibid.*, 8, pág. 331.

11. *Ibid.*, 49, pág. 340.

12. *Ibid.*, 7, pág. 325.

13. Jung Chang, *Wild Swans*, HarperCollins, 1991, pág. 193 (trad. cast: *Cisnes salvajes*, Barcelona, Circe, 2004).

14. John C. H. Wu, en Sarvepalli Radhakrishnan y Charles A. Moore (comps.), *A Sourcebook in Indian Philosophy*, Princeton University Press, 1957, pág. 347.

15. Jeremy Bentham, «Advice to a Young Girl», 22 de junio de 1830.

16. Atribuido a Bentham por John Stuart Mill en *Utilitarianism* (1863), capítulo 5.

17. Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, Cambridge University Press, 1993 (1785), pág. 15 (trad. cast.: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 2009).

18. Véase Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (1759), parte III, capítulo 1.6 (trad. cast.: *La teoría de los sentimientos morales*, Madrid, Alianza, 2012).

19. Jonathan Israel, *A Revolution of the Mind*, Princeton University Press, 2010, pág. viii (trad. cast.: *Una revolución de la mente: la Ilustración radical y los orígenes intelectuales de la democracia moderna*, Pamplona, Laetoli, 2015).

20. Michael Specter, «The Dangerous Philosopher», *New Yorker*, 6 de septiembre de 1999.

21. Owen Flanagan, *The Geography of Morals*, Oxford University Press, 2017, pág. 53.

Conclusión

1. Comentario en la Conferencia de Filósofos de Oriente y Occidente de 2016.

Quinta parte. Pensamientos finales

1. Wan Lixin, «Intangible Culture Key to Modern Identity», *Shanghai Daily*, 20 de enero de 2016, pág. A7.

2. «Chinese Society», reportaje especial de *The Economist*, 9 de julio de 2016, pág. 6.

Cómo piensa el mundo

1. Tariq Ramadan, *Islam: The Essentials*, Penguin Random House, 2017, pág. 24.

2. Asma Afsaruddin, «The Qur’ān and Human Flourishing: Self, God-Consciousness and the Good Society from an Islamic Perspective», artículo inédito.

3. Véase Ramadan, *Islam*, págs. 33-34.

4. «Try Me a River», *The Economist*, 25 de marzo de 2017.

5. Lesley Chamberlain, *Motherland: A Philosophical History of Russia*, Atlantic Books, 2004, pág. x.

6. *Ibid.*, pág. 92.

7. *Ibid.*, pág. 17.

8. *Ibid.*, pág. xiv.

9. *Ibid.*, pág. 116.

10. *Ibid.*, pág. 41

11. Eimear McBride, «Stalin and the Poets», *New Statesman*, 5 a 11 de mayo de 2017.

12. Chamberlain, *Motherland*, pág. 166.

13. *Ibid.*, pág. 203.

Un sentido del lugar

1. Arindam Chakrabati y Ralph Weber, «Afterword/Afterwards», en Arindam Chakrabati y Ralph Weber (comps.), *Comparative Philosophy without Borders*, Bloomsbury, 2015, pág. 238.

2. Owen Flanagan, *The Geography of Morals*, Oxford University Press, 2017, pág. 7.

3. Joel Kupperman, *Learning from Asian Philosophy*, Oxford University Press, 1999, pág. 138.

4. *Udāna*, 6.4, Tittha Sutta, <www.accesstoinsight.org/lib/authors/thanissaro/udana.pdf>.

5. Isaiah Berlin, «My Intellectual Path», en *The Power of Ideas*, Princeton University Press, 2001, págs. 1-23 (trad. cast.: «Mi trayectoria intelectual», en *El poder de las ideas*, Barcelona, Espasa, 2000).

* Traducción de Octavio Paz. *[N. del T.]*

* Juego de palabras entre *Great Wall* (Gran Muralla) y *Great Firewall* (Gran Cortafuegos). *[N. del T.]*

Cómo piensa el mundo
Julian Baggini

Título original: *How the World Thinks: A Global History of Philosophy*
Publicado originalmente en inglés por Granta Publications

Paidós es un sello editorial de Editorial Planeta, S. A.
Av. Diagonal, 662-664, 08034 Barcelona (España)
www.planetadelibros.com

Primera edición en libro electrónico (epub): abril de 2019

ISBN: 978-84-493-3593-8 (epub)

Conversión a libro electrónico: Newcomlab, S. L. L.